Gemeinfaßliche Darstellung

des

Fichteschen Systems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Von

J. B. Schad,

Doktor der Philosophie in Jena, ehemals Benediktiner und Professor der Philosophie zu Bamz.

Zweyter Band.

Erfurt

in der Henningsschen Buchhandlung.

1800.

Zweytes Hauptstück.

Zustand der Philosophie vor Kant, und nach ihm bis auf Fichte.

Einleitung.

1.

Wir haben in dem ersten Theile dieser Schrift die wesentlichen Foderungen bestimmt angegeben, und auseinander gesetzt, welche die Vernunft zur Begründung alles Wissens, oder in Absicht auf Philosophie als Wissenschaft alles Wissens zu machen hat. Und da gar nichts bestimmt werden kann ohne Gegensatz, und jede, besonders abstraktere, Wahrheit erst durch den letzteren einleuchtend wird, so nahmen wir bey der Bestimmung des einzig möglichen Begriffes der Philosophie zugleich Rücksicht auf die mancherley Verirrungen, in welche

sich die philosophirende Vernunft verlohren hat. Wir haben aber diese Verirrungen noch bestimmter anzugeben, und machen sie in diesem Theile zum Hauptgegenstande unserer Betrachtung. Ueberzeugt, daß nur das Fichtesche System den Foderungen der Vernunft in Absicht auf Philosophie, als Wissenschaft alles Wissens, vollkommen Genüge leiste, und daß folglich die Verirrungen der philosophirenden Vernunft auch durch Kant nicht ganz gehoben wurden, sondern zum Theile bis auf Fichten ununterbrochen fortdauerten, werden wir in diesem Theile so zu Werke gehen, daß wir zeigen 1) den Zustand der Philosophie vor Kant, und dann 2) den Zustand, der durch Kant herbeygeführt wurde. In der letzteren Rücksicht haben wir zu betrachten a) die Philosophie der Kantianer, und dann b) die eigentliche Kantische Philosophie, so, wie sie vermittelst einer unpartheyischen Prüfung charakterisirt, und gewürdigt werden muß.

2.

Es muß sich ein bestimmter, entscheidender Grund angeben lassen, warum die philosophirende Vernunft, bis auf Fichte, wenn sie anders consequent verfahren wollte, auf lauter Irrthümer kommen müßte. Denn unter der Voraussetzung, die wir noch streng erweisen werden, daß nämlich der einzig mögliche, absolute Grund alles Wissens erst durch Fichte gefunden wurde, war bey einer consequenten Denkart keine einzige Wahrheit

heit möglich. Das System der Handlungsweisen des menschlichen Geistes, das die Philosophie darstellen soll, ist ein organisches Ganzes. Daraus folgt erstens, daß nur ein einziger Punkt denkbar ist, aus welchem alle mögliche Wahrheit abgeleitet werden muß, wenn Wahrheit überhaupt statt haben, und unsere Ueberzeugung von Wahrheit nicht lauter Täuschung seyn soll. Es giebt also nur eine einzige Grundwahrheit, die absolut seyn muß, und folglich keinen weitern Grund voraussetzen kann. Jede bestimmte Wahrheit ist nur denkbar, insofern etwas anderes wahr ist; dieses ist wieder nur unter der Bedingung wahr, daß ein Drittes wahr ist u. s. w. bis man auf etwas kommt, dessen Wahrheit absolut, oder durch sich selbst bestimmt ist, wo also jede weitere Nachfrage nach einem Grunde als absolut widersprechend abgewiesen werden muß. Durch die absolute Grundwahrheit wird nicht bloß die Form, sondern auch der Gehalt aller abgeleiteten Sätze bestimmt. Dieser absoluten Grundwahrheit darf zweytens nichts widersprechen. Es darf von dem gesetzten absoluten Grunde unseres empirischen Bewußtseyns an, in dem ganzen Fortgange desselben, bis ins Unendliche fort, nichts angenommen werden, das mit dem absoluten Grunde mittelbar, oder unmittelbar im Widerspruch steht. Denn dadurch würde die Einheit des ganzen Systems, worinn die Natur eines organischen Ganzen besteht, nothwendig aufgehoben werden.

Gehet man also von einem falschen Satze, den man als absoluten Grund aller übrigen aufstellt, aus, so müssen, unter der Voraussetzung einer consequenten Denkart, alle daraus abgeleiteten Sätze falsch seyn; und es ist schlechterdings keine einzige Wahrheit möglich. Die philosophirende Vernunft wird in diesem Falle, bloß durch die Gesetze des Denkens geleitet, den Weg der Wahrheit nie finden können, weil kein Kriterium der Wahrheit möglich ist, wodurch der Grundgedanke, von welchem ausgegangen wird, und der der Voraussetzung nach, irrig ist, berichtigt werden könnte. Der erste Grundsatz ist hier ein bloßes Gedachtes. Und das ist schon widersprechend. Denn kein Gedachtes hat, als solches, vor dem andern Gedachten, einen Vorzug; es kann also keines dem andern zum Grunde gelegt werden. Alles Gedachte ist nämlich etwas Bestimmtes, und setzt folglich einen Bestimmungsgrund voraus; nur durch diesen erhält es seinen Werth und Rang in der Reihe des Gedachten und Denkbaren. Der Bestimmungsgrund alles Denkens überhaupt muß also außer dem Denken liegen; und diejenigen, welche nichts Höheres kennen, als das Denken, haben nach ihrem Standpunkte vollkommen recht, wenn sie behaupten, daß gar kein erster Grundsatz der Philosophie möglich, und daß folglich alles mögliche Wissen nichts, als eine unendliche Reihe von lauter bedingten Wahrheiten sey, obschon sie

durch

durch diese Behauptung die Möglichkeit des Wissens selbst aufheben, welches sie aber, durch ein tiefer liegendes Princip, als das bloße Denken ist, zur Inconsequenz verleitet, größten Theile (die einzige skeptische Parthey ausgenommen) nicht zugeben wollen.

4.

In dem Gebiete des bloßen Denkens (der theoretischen Vernunft) giebt es also absolut keinen ersten und letzten Punkt, von dem man sicher ausgehen, und zu welchem man zurückkehren könnte. Jeder vorgeblich erste Grundsatz, aus dem Gebiete des bloßen Denkens genommen, wird bloß durch Willkür zu diesem Range erhoben. Nur durch die Rücksicht auf den Inhalt des Gedachten, nicht aber auf daß bloße Denken, als solches, kann eine bestimmte Rangordnung aller möglichen Sätze, und ein System alles Gedachten, und Denkbaren zu Stande gebracht werden; der Rang des Inhaltes aber kann nur durch einen moralischen Zwang, und dieser Zwang einzig und allein durch ein ursprüngliches, absolutes, folglich nicht ferner abzuleitendes Gefühl, als den absoluten Stoff, und zugleich als die absolute Form alles möglichen reellen Denkens bestimmt werden. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, daß dieses absolute Gefühl die Freyheit selbst, und die Quelle aller übrigen möglichen Gefühle, und Empfindungen, welche den sinnlichen Grund aller reellen Wahrheit im

gemeinen Bewußtseyn ausmachen, und daher abgeleitet werden müssen, ist.

5.

Der Grund jedes Irrthumes liegt nicht ursprünglich im Denken, sondern in dem Gebrauche der Freyheit, in der Urtheilskraft, die in der Funktion des Reflektirens und Abstrahirens absolut frey ist, und durch nichts gebunden werden kann, als durch den Willen, das ist, durch die Freiheit selbst, durch moralische Nothwendigkeit. Nur dadurch, daß ich einsehe, ich dürfe nicht weiter gehen, und mich daher bestimme, nicht weiter gehen zu wollen, weil ich sonst mich selbst auf das Spiel setzen, und verlieren würde, beschränke ich den sonst freyen Flug des Räsonnements, das sich von allen Feßeln der Naturnothwendigkeit, dessen, was im gemeinen Bewußtseyn nothwendig bestimmt, und unzertrennlich vereiniget ist, losreißen kann — ob ich gleich ohne diese Rücksicht auf die Erhaltung und Behauptung meiner Selbst, meines Wesens, als Ich, und meiner dadurch bestimmten ursprünglichen Würde, also ohne Rücksicht auf ein nothwendiges Interesse für mich selbst, als ein selbstständiges, freyes Wesen, weiter gehen könnte. Ein Beweis, daß die Philosophie nicht auf das Denken, als die Urhandlung des menschlichen Geistes gegründet werden kann, weil das Denken selbst durch ein tiefer liegendes Princip bedingt ist, und unsichtbar, selbst dem ursprünglichen Denken, der Urprämisse, von

der

der man ausgieng, zuwider, geleitet wird. Dieses Princip ist kein anderes, als ein absolutes Gefühl — die Freiheit selbst, die immer mit Naturnothwendigkeit verbunden, und in dieser Vereinigung nothwendig Gefühl ist, aber ein absolutes Gefühl, das nur von sich selbst abhängt, sich selbst als die absolut letzte Gränze bestimmt, über die es gemäß dieser Selbstbestimmung nicht hinausgehen kann, weil es schlechthin nicht darüber hinausgehen will. Die Freyheit ist ein intelligentes Gefühl, eben darum, weil es ein absolutes Gefühl ist. Nur das Intelligente ist durch sich, und für sich; es bedarf keines andern Grundes, um das zu seyn, was es ist. Was aber nicht intelligent ist, hängt immer von einem andern ab, um irgend etwas zu seyn. Es ist nicht für sich, sondern nur für ein anderes, und daher ist es auch nicht durch sich; es ist nicht absolut. Die Freyheit ist, als absolutes Gefühl, sich selbst durch sich selbst Naturnothwendigkeit, die sich nicht aufheben kann, ohne ihr eignes Wesen zu vernichten. Sie kann aber ihr eignes Wesen schlechthin nicht vernichten. Denn diese Vernichtung würde nur durch sie selbst möglich seyn. Sie würde dadurch sich selbst überleben, oder in demselben Momente aus ihrem Grabe wieder entstehen, als sie sich selbst in dasselbe stürzte. Aus der Freyheit, als absolutem Gefühle bestimmt, gehet jenes nothwendige Selbstinteresse hervor, das gleich einem unsichtbaren Schutzgeiste, alles mögliche, also auch das philosophirende, Denken des

Men-

Menschen, immer leitet. Sein Selbst nicht zu verlieren, nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen — das ist die geheime Triebfeder, die selbst den Materialisten praktisch leitet, wenn er auch alle Freyheit theoretisch läugnet. Jeder Grundsatz in der Philosophie, den man als absolut ersten aufstellte, und bloß von der Denkkraft irriger Weise herleitete, hatte bloß seinen Grund in dem Interesse, das die Freyheit nothwendig an sich selbst nimmt; er war weiter nichts, als ein Versuch der Freyheit, sich selbst unerschütterlich fest zu begründen, sich zu bestimmen, was sie an sich sey, und sich auf solche Art gegen jeden eignen, und fremden Zweifel für immer sicher zu stellen. Dieses nothwendige Selbstinteresse, das weiter nichts ist, als ein Streben nach Harmonie mit sich selbst, weil durch den Widerspruch die Freyheit selbst aufgehoben wird, war nicht bloß der letzte Bestimmungsgrund jedes aufgestellten ersten Grundsatzes in der Philosophie, sondern begleitete auch den Denker, er mochte Idealist, Materialist, oder Skeptiker seyn, in alle verworrene Labyrinthe der Spekulation. Dieses Selbstinteresse bestimmt daher alles Denken, und ist über alles Denken erhaben. Daher die äußerst wohlthätige Inconsequenz der philosophirenden Vernunft im Denken, so lange sie den einzig möglichen Grund aller Wahrheit noch nicht gefunden hat. Da aus einem Fundamental-Irrthume, den man dem gesammten Wissen zum Grunde legt, bey einer consequenten Denkart nichts, als lauter Irrthümer hervor-

gehen können, so hätten die Philosophen, unter der Voraussetzung, daß sie bis auf Fichte aus lauter falschen Grundsätzen, die sie ihren Systemen zum Grunde legten, ausgiengen, bisher keine einzige Wahrheit lehren, und festhalten können, wenn sie bey ihrem Denken durch kein anderes, tiefer liegendes Princip, als durch das Denken selbst, geleitet worden wären. Aber alle, kein einziger ausgenommen, kam bey einem ganz andern Ziele an, als bey dem sie, ihrem Urprämisse gemäß, hätten ankommen müssen. Selbst die Skeptiker, die nach dem bisher gemeinen Standpunkte die consequentesten Denker waren, wurden, durch eine wohlthätige Inconsequenz verleitet, zu einem Ziele hingetrieben, das mit ihrer Urprämisse im Widerspruche stand. Nach dieser sollte gar nichts gewiß seyn. Und da sie dieses beweisen wollten, mußten sie nothwendig die Gesetze des Denkens absolut annehmen, weil sonst jeder Versuch eines Beweises widersinnig wäre. Aber um die Gewißheit der Gesetze des Denkens läugnen zu können, hätte der Skeptiker sein eignes Selbst aufgeben müssen, welches unmöglich ist, weil das Selbst zuletzt ein absolutes Gefühl ist, über das man folglich auch durch Freyheit nicht hinausgehen kann; denn die Freyheit ist dieses Gefühl selbst, insofern sie denkbar ist. Wäre also der Mensch ursprünglich ein bloß denkendes, und nicht vielmehr ein fühlendes Wesen, wäre die Freyheit nicht selbst absolutes Gefühl, das allem Denken, und bestimmten Fühlen zum Grunde läge, so, daß folglich all sein Den-

ken durch jenes ursprüngliche Gefühl, selbst dem Gesetze des Denkens zuwider, geleitet würde, so würde er, wenn er auch nur um einen Punkt von dem geraden, und einigen Wege der Wahrheit ausgleitete, nothwendig auf lauter Irrthümer kommen müssen, und es wäre unbegreiflich, wie er auch nur eine einzige Wahrheit festhalten, und behaupten könnte, da kein Irrthum mit irgend einer Wahrheit verträglich ist.

6.

Dieses ursprüngliche Gefühl, das dem Ich wesentlich ist, und auf eine unendlich mannigfaltige Art modificirt werden kann, wodurch eigentlich die Erfahrung entsteht, und bestimmt wird — ist das vermittelnde Glied, das den Menschen mit der sinnlichen, und übersinnlichen Welt verbindet; der letzte entscheidende Grund seiner durch einen bloßen Vernunftmechanismus nothwendig erfolgenden Glaubens an sich selbst, als freyes selbstständiges Wesen, an die Objektenwelt, und an ein schlechthin übersinnliches Princip, das kein Gefühl seyn kann — die Gottheit. Der natürliche Verstandesgebrauch ist eben so wenig eines Zweifels in Absicht auf die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit fähig, als er seine eigne Existenz, als Ich, bezweifeln kann. Nur die philosophirende Vernunft, so lange sie ihr Ziel nicht erreicht hat, geräth in Absicht auf diese drey absolut nothwendigen, und durch die Form des Bewußtseyns selbst bestimmten Gegenstände des gemeinen Bewußt-

wußtseyns auf Zweifel, und muß darauf gerathen. Denn so wie sie den Grund dieses nothwendigen Bewußtseyns, das sich auf das Ich, auf das Nicht-Ich, und die Gottheit beziehet, und von dem Bewußtseyn überhaupt unzertrennlich ist, untersuchet, zweifelt sie schon an der Realität dieser nothwendigen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns. Denn etwas untersuchen, ob, und wie es möglich sey, heißt, das Gegentheil für möglich halten. Die bestimmte Einsicht, daß das Gegentheil schlechthin unmöglich sey, gehet erst aus der Einsicht des vollkommen zureichenden Grundes hervor. Der Philosoph will also wissen, ob das nothwendige Bewußtseyn von der Realität des Ich, als eines freyen, selbstständigen Wesens, des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller Dinge, die sich das Ich entgegensetzt, und der Gottheit nicht täusche. Und so bezweifelt er anfangs nothwendig diese Realität; der Zweifel begleitet ihn bey seinem Denken so lange, bis der entscheidende, und allen Zweifel absolut ausschließende Grund dieser Realität gefunden ist. Gehet nun die philosophirende Vernunft aus einem Standpunkte aus, den sie für den einzig möglichen hält, und der doch irrig ist, so wird nothwendig an der Möglichkeit, den absoluten Grund der Realität jener nothwendigen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns zu finden, verzweifelt; der Zweifel wird systematisch, und gehet in gänzliche, absolute Zweifelsucht über.

7.

Nur dann, wenn der absolute Grund gefunden ist, hört jeder mögliche Zweifel in Absicht auf die Realität jener Gegenstände auf, und wird für die ganze Unendlichkeit unmöglich gemacht. Das ist das hohe Ziel, das die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden zu erreichen strebte — das Ziel, das für die ganze Menschheit unaussprechlichen Segen jeder Art bringt, und unzählige Uebel, unter denen sie vor Erreichung dieses Zieles nothwendig seufzt, vernichtet. Die wahre Philosophie muß also zu dem natürlichen Verstande zurücke kommen, der in Absicht auf die Realität jener Gegenstände keinen Zweifel kennt. So lange die philosophirende Vernunft noch mit dem natürlichen Verstande im Kampfe liegt, hat sie das erhabene Ziel, das sie sich selbst vorgesteckt hat, ganz gewiß noch nicht erreicht. Sie liegt dann noch mit sich selbst im Kampfe, und genießet des durchgängigen, unaussprechlich süßen Friedens noch nicht, der aus der Harmonie der Vernunft mit sich selbst entspringt.

8.

Die philosophirende Vernunft soll zu dem natürlichen Verstande zurückkehren. Sie soll seine nothwendigen Aussagen alle erklären, und unerschütterlich fest begründen; keinesweges aber eine, oder die andere durch ihre Erklärungsart aufheben. Sobald sie einen Erklärungsgrund aufstellt, nach welchem auch

nur

nur ein einziges Glied aus dem organischen Ganzen des Bewußtseyns, das durch die nothwendige Vorstellung der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit vollständig geschlossen ist, heraus gerissen, und zerstört wird, so wird das Bewußtseyn in seiner Einheit selbst aufgehoben. Es ist hier nicht die Frage, ob man gerade die Absicht habe, ein, oder das andere Glied von dem Ganzen zu trennen, wie der Idealismus, Materialismuä, und Atheismus thut; sondern, ob diese Trennung nicht nothwendig aus dem aufgestellten ersten Grundsatze erfolgt. Dies ist der Fall bey dem gemeinen, und in Absicht auf die Gesetze des Denkens widersinnigsten Dogmatismus, der zwar die Absicht hat, alle Glieder des organischen Ganzen zu erhalten, und in seiner natürlichen Vereinigung unerschütterlich fest zu begründen; aber von einem Grundsatze ausgehet, nach welchem jedes Glied vernichtet, und folglich auch das organische Ganze aufgehoben wird, wie ihm durch unwidersprechliche Gründe der Skeptismus nachweiset.

9.

Die wahre Philosophie muß also nicht bloß die Absicht haben, alle nothwendigen Glieder des gemeinen Bewußtseyns — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — durch einen absoluten Vereinigungsgrund für die ganze Ewigkeit auf eine unzertrennliche Art zu verknüpfen; sondern sie muß auch wirklich einen solchen Grund aufstellen, nach welchem jene Absicht absolut nothwendig erreicht wird.

wird. Es muß aus ihm hervorgehen, daß für das Bewußtseyn überhaupt kein anderer Gegenstand möglich sey, als das Ich, Nicht-Ich, und die Gottheit, und daß folglich all unser Denken für die ganze Ewigkeit sich einzig auf diese drey Gegenstände, die in ihrer Vereinigung das Wesen des Bewußtseyns ausmachen, beziehen müsse; und dann daß das nothwendige Bewußtseyn in Absicht auf die Realität dieser Gegenstände absolut nothwendig, und daher real sey; daß er folglich auf keine Art in dieser Rücksicht täuschen könne.

10.

Ist die Freyheit selbst nichts anders, als ein absolutes Gefühl — wir werden zu seiner Zeit ausführlich zeigen, daß wenn das Bewußtseyn überhaupt nicht aufgehoben werden soll, die Freyheit schlechthin so bestimmt werden müsse — so ist Absolutheit und Beschränktheit, der Hauptanstoß der bisherigen Philosophie, durch die Natur der Intelligenz, die in Freyheit besteht, unzertrennlich vereinigt. Die Freyheit hängt also, auch als Gefühl, insofern es Freyheit ist, nur von sich ab; sie bleibt also absolut. Sie hängt nur von sich ab, heißt, sie hängt nothwendig von sich ab. Sie ist sich selbst bloß durch sich selbst die letzte Gränze, die sie durch kein Räsonnement überschreiten kann. Selbst wenn sie in der Speculation diese absolute Gränze zu überschreiten scheint, kommt sie nothwendig mit jedem Schritte wieder auf ihr Gebiet. Denn sie kann diese

abso-

absolute Gränze nur durch sich selbst überschreiten wollen; sie setzt sich also nothwendig in demselben Momente, als sie sich aufheben will. Diese absolute Nothwendigkeit, womit sie an sich selbst gefesselt ist, ist nichts, als ein absolutes Gefühl; und dieses ist der völlig zureichende Grund des nothwendigen Bewußtseyns ihrer eignen Realität, wenn sie sich als absolutes Gefühl selbst anschauet, und dieser Anschauung gemäß als solches bestimmt. Insofern nun aus der Freyheit alle übrige Realität herzuleiten ist, ist dieses absolute Gefühl auch der Grund aller möglichen Realität, welche die Freyheit im gemeinen Bewußtseyn noch neben sich anzunehmen genöthiget ist, also den Grund der Realität des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller bloßen Dinge, die die Freyheit von sich, als bloße Naturnothwendigkeit, unterscheidet, und der Realität der Gottheit, die über das Ich und Nicht-Ich als unendlich erhaben gesetzt wird, und mit derselben Nothwendigkeit, wie jene, angenommen werden muß. Daher sich auch die Idee der Gottheit in dem gemeinen Bewußtseyn mit dem Gefühle der Nothwendigkeit ankündigt.

II.

Sobald sich der Mensch seiner selbst, als eines vernünftigen, und folglich freyen, und selbstständigen Wesens bewußt wird (und vor diesem Bewußtseyn ist er noch kein Mensch), so wird er auch zugleich in eine doppelte Reihe des Seyns, des sinnlichen und übersinnlichen

chen versetzt. Er findet sich als ein fühlendes Wesen, und als ein solches umfasset er beyde Welten, die sinnliche, und übersinnliche Welt, weil in dem ursprünglichen Gefühle, das dem Ich wesentlich ist, Absolutheit, und Beschränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander verbunden ist. Von dieser nothwendigen, und ursprünglichen Verbindung des Uebersinnlichen, und Sinnlichen hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns ab. Das Gefühl, insofern es als ursprünglich, zum Wesen der Ichheit gehörig, folglich als absolut, nicht aber als durch Objekte hervorgebracht, gedacht wird, ist die Brücke, welche beyde Welten, die sinnliche, und übersinnliche verbindet, und dem Ich den Blick, oder die Aussicht auf beyde nicht nur möglich, sondern nothwendig macht. Das Ich ist ursprünglich, und wesentlich fühlend. Das Gefühl kommt nicht durch die Objekte in das Ich; sondern es kommen vielmehr umgekehrt durch das Gefühl die Objekte in dasselbe. Das heißt mit andern Worten: nur vermittelst eines ursprünglichen, absoluten Gefühles ist das Bewußtseyn sowohl von der sinnlichen, als übersinnlichen Welt, das Bewußtseyn vom Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit möglich.

12.

Denn weder die eine noch die andere Welt kann als von Objekten leer gedacht werden; sondern der Inbegriff sowohl der sinnlichen, als übersinnlichen, nothwen-

wendigen Objekte des Bewußtseyns bestimmt die Sphäre der einen, und der andern Welt. Die Objekte, deren Inbegriff die Sinnenwelt ausmacht, sind die Dinge, deren Wesen in Naturnothwendigkeit besteht; die Objekte, wodurch die Sphäre der übersinnlichen Welt bestimmt wird, sind die beschränkten Vernunftwesen (die Vernunftindividuen, als solche, denen das gemeinsame Prädikat Ich zukommt), und die unbeschränkte reine Vernunft — Gott, deren Wesen in Freyheit besteht. Das Wesen der Dinge besteht in Naturnothwendigkeit, heißt, sie sind nichts, als Naturnothwendigkeit, das bloße Gegentheil von Freyheit. Folglich hat der Satz: Das Wesen der beschränkten Vernunftwesen, und der unbeschränkten, reinen Vernunft bestehet in Freyheit, keinen andern Sinn, als: sie sind nichts, als Freyheit, das bloße Gegentheil von Naturnothwendigkeit in dem Sinne, wie diese letztern den Dingen zugeschrieben wird.

13.

Es drängt sich uns aber ein Bewußtseyn von einer doppelten Freyheit auf, nämlich von einer Freyheit, die beschränkt (absolutes Gefühl), und von einer Freyheit, die schlechthin unbeschränkt (über alles Gefühl erhaben) ist. Durch das Setzen der ersteren erhalten wir den nothwendigen Begriff von einem Vernunftindividuum, oder einem Ich überhaupt; durch das Setzen der zweyten entsteht uns die eben so nothwendige Idee

der Gottheit, von der der Begriff von Individualität, oder Ichheit schlechthin, und für immer getrennt werden muß, weil sonst die Gottheit in Schranken gesetzt, und vernichtet würde. Ueber alle Ichheit erhaben kommt ihr kein einziges Prädikat derselben zu. Vielweniger kann ihr ein Prädikat, das den bloßen Dingen, als solchen, eigen ist, zugeschrieben werden. Daher kann die Gottheit gar nicht als ein Denkbares (als ein Etwas) gedacht werden. Durch den Begriff des Ich, und Nicht-Ich ist die ganze Sphäre dessen, was denkbar, oder ein Etwas ist, erschöpft. Soll sie doch gedacht werden — und sie muß gedacht werden, weil ohne Denken für uns gar nichts ist — so muß sie als schlechthin undenkbar, als eine im Gegensatz des Begriffes bloße Idee, die aber eben so nothwendig Realität hat, als der Begriff von Ich, und Nicht-Ich, gedacht werden. Dieser Unterschied zwischen der beschränkten Freyheit (dem Ich), und der unbeschränkten (Gott) ist von äußerster Wichtigkeit, eben sowohl, als der Unterschied zwischen dem Denkbaren, und schlechthin Undenkbaren, weil sonst die Gottheit mit den Prädikaten des schwachen, ohnmächtigen Ich, das als solches schlechthin einer Gottheit bedarf, ausgestattet, und dadurch vernichtet wird. Wenn man daher der Gottheit z. B. die Prädikate, Geist, Verstand, Wille u. s. w. beylegt, und sie nicht als bloße Nothbehelfe unserer Schwäche, um uns nur ausdrücken zu können, sondern dieselben als das Wesen Gottes ansieht,

sieht, so erhält man dadurch weiter nichts, als ein Ich, und vernichtet folglich die Gottheit.

14.

Die Abgötterey, oder der Atheismus (denn ein Götze ist nicht Gott; wer aus Gott einen bloßen Götzen macht, der läugnet Gott in der That) besteht einzig in dem Wahn, daß das Wesen Gottes in jenen Prädikaten, oder in irgend einem möglichen Begriffe bestehe. Der Theismus ist bloß möglich durch die Einsicht, und feste Ueberzeugung, daß Gott in keinen Begriff gefaßt, sondern bloß durch eine unbegreifliche und undenkbare Idee, die nur das Herz in seinem Streben ins Unendliche umfassen, und festhalten kann, gedacht werden könne. Fichte konnte nur von Menschen des Atheismus beschuldigt werden, die in theoretischer Rücksicht Atheisten sind, ob sie gleich in praktischer Rücksicht es nicht sind, weil es gar keinen solchen Atheisten geben kann, so wenig als einen Menschen, der bey Verstande seine eigene Existenz läugnen kann; da das Selbstbewußtseyn durch die Idee der Gottheit, und den nothwendigen Glauben an die Realität derselben schlechthin bedingt ist.

15.

Das beschränkte Vernunftwesen ist nur insofern absolut, oder frey, als es sowohl in der Funktion des Erkennens, als des Wollens seine Schranken, aus

welchen es nie gänzlich treten kann, selbst durch sich selbst zu bestimmen vermag, so, daß sein ganzes objektives Wirken weiter nichts, als ein beständiger Fortschritt von Schranke zu Schranke ist, ohne daß je ein Punkt erreicht werden kann, wo alle Schranke aufhört. Das beschränkte Vernunftwesen ist also bloß absolut, oder frey in der Beschränktheit, und da es nur durch Absolutheit, oder Freyheit seine Schranken bestimmen, oder sich derselben bewußt werden kann, beschränkt in der Absolutheit. Nur dadurch, daß es von Schranke zu Schranke selbstthätig fortgehen, und folglich jede in der Wirklichkeit gegebene Schranke durch sich selbst aufheben kann, ist es absolut; und nur dadurch, daß es aus dem Kreise der Schranken überhaupt nie treten kann, insofern also die Schranken für dasselbe absolut sind, ist es beschränkt. Daher heißt es im eigentlichsten Sinne Vernunftwesen. Durch Wesen wird etwas der Freyheit Entgegengesetztes, ein Ding, das nichts, als Naturnothwendigkeit ist, ausgedruckt. Die Natur des Vernunftwesens, des Ich, ist also synthetisch; es ist Freyheit, und Naturnothwendigkeit in unzertrennlicher Verbindung. — Gott kann schlechterdings nicht als ein Vernunftwesen charakterisirt werden. Der Begriff Wesen kommt ihm gar nicht zu; er ist bloße, reine Vernunft, die, als solche, das absolute Gegentheil des Wesens, oder Dinges ist.

16.

Eines der vorzüglichsten Erbübel aller bisherigen Philosophie besteht in dem Wahne, daß die Realität des nothwendigen Bewußtseyns der Objektenwelt, und der Gottheit bewiesen werden könnte, und müßte. Ist diese doppelte Realität eines Beweises bedürftig, oder auch nur fähig, so ist nichts gewisser, als daß derselbe nie geführt werden kann. Denn man müßte alsdenn aus dem Bewußtseyn überhaupt heraustreten, und bis zu einem von demselben unabhängigen Seyn vordringen können, um zu bestimmen, ob denn unsern nothwendigen Vorstellungen von der Objektenwelt, und der Gottheit wirklich jenes Seyn (jene Realität) entspreche, das in unserm Bewußtseyn sich uns mit Nothwendigkeit aufdrängt, und dadurch bestimmt ist. Aber das ist unmöglich. Alles mögliche Seyn ist für uns weiter nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, über das wir nie hinaus können. Der für uns mögliche Unterschied zwischen dem Realen, und bloß Erdichteten wird bloß durch das Bewußtseyn eines nothwendigen, und ganz freyen Bewußtseyns bestimmt. Selbst unsere eigene Existenz ist für uns nichts weiter, als ein nothwendiges Bewußtseyn von uns selbst. Nur den Gegenständen, von denen wir uns bewußt sind, daß wir uns derselben nicht nothwendig bewußt sind, schreiben wir keine Realität zu, sondern halten sie für bloße Produkte unserer ganz freyen

Phan-

Phantasie. Wir sind uns bewußt, daß wir uns nothwendig unserer Selbst, der Dinge außer uns, und eines schlechthin übersinnlichen Princips, das uns über das Ich, und das Nicht-Ich vermittelst einer Idee als unendlich erhaben erscheint, bewußt sind. Daher schreiben wir dem Bewußtseyn von unserm Ich, von dem Nicht-Ich, und der Gottheit nothwendig Realität (ein wirkliches, nicht erdichtetes Seyn) zu, obgleich diese Realität nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn ist. Der Grund der Realität in Absicht auf diese drey nothwendigen Gegenstände unseres Bewußtseyns ist also derselbe, nämlich ein nothwendiges Bewußtseyn. So lächerlich es also seyn würde, Jemanden einen Beweis abzufordern, daß er wirklich sey, so lächerlich und widersinnig ist es auch, wenn man glaubt, daß die Realität des Bewußtseyns von der Objektenwelt, und der Gottheit eines Beweises fähig, oder bedürftig sey.

17.

Der Grund aller Realität muß also in dem Bewußtseyn selbst liegen; er braucht daraus nur deducirt, oder entwickelt zu werden. Aber er muß nicht gerade in dem empirischen Bewußtseyn liegen. Jedes reale Objekt ist selbst nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das gegeben ist. Ist denn das Bewußtseyn an sich so, wie es als gegeben erscheint? Man muß bis zu dem Bewußtseyn an sich, bis zu dem absoluten Bewußtseyn vordringen, wenn

jedes

jedes gegebene, nothwendige, und bestimmte Bewußtseyn daraus deducirt werden soll. Das absolute Bewußtseyn, das als solches nie in dem empirischen vorkommt, sondern demselben immer zum Grunde liegt, muß selbst bestimmt werden. Denn aus einem durchaus Unbestimmten läßt sich nichts deduciren. Aber es ist keine Bestimmung möglich ohne einen Gegensatz. Das Absolute muß also irgend einem Etwas entgegengesetzt, und dadurch bestimmt werden. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als das schon Bestimmte. Also das absolute Bewußtseyn muß dem schon bestimmten, gegebenen Bewußtseyn, entgegengesetzt, und durch diese Entgegensetzung sein eigenthümlicher Charakter bestimmt werden. Das schon bestimmte Bewußtseyn ist der Inbegriff der Erfahrung, oder alles dessen, was in unserm Bewußtseyn mit dem Merkmal der Nothwendigkeit bezeichnet, vorkommt. Insofern ist selbst die nothwendige Idee der Gottheit ein Erfahrungsgegenstand; denn sie ist im Bewußtseyn gegeben, ist selbst nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtseyn, dessen wir uns, als gegeben, bewußt sind. Nun soll der Grund der gesammten Erfahrung, deren Sphäre durch den Begriff von Ich, Nicht-Ich, und durch die Idee der Gottheit vollkommen geschlossen ist, aufgesucht, und bestimmt werden; dieser Grund soll das absolute Bewußtseyn seyn. Die Grundlage aller Erfahrung auf dem Standpunkte der Erfahrung ist nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das uns als ein bloßes Seyn erscheint.

Jedem Gegenstande der Erfahrung, also auch der Idee der Gottheit, insofern sie im Bewußtseyn gegeben ist, und also zur Erfahrung überhaupt gehört, kommt, nach dem Zeugnisse des empirischen Bewußtseyns, ein Seyn zu. Denn wenn gleich dieses Seyn nichts weiter ist, als ein nothwendiges Bewußtseyn, so muß es doch von dem Bewußtseyn unterschieden werden, weil das Bewußtseyn nie bloß subjektiv seyn kann, sondern sich nothwendig selbst reflektirt, und daher sich zu einem Objekte, oder Seyn macht. Das Bewußtseyn, objektiv genommen, erscheint daher nothwendig, als ein Seyn, wenn auch das Bewußtseyn ursprünglich, nach seinem absoluten Charakter, etwas ganz anderes seyn sollte, als ein Seyn, so, wie es auch allerdings als etwas dem Seyn schlechthin Entgegengesetztes bestimmt werden muß, wie wir sogleich sehen werden. Also der sinnliche Grund jeder Erfahrung (jedes gegebenen, nothwendigen Bewußtseyns), als Erscheinung, ist ein Seyn. Denn es kann gar nichts als real gedacht werden, wenn es nicht als seyend gedacht wird. Aber es soll die ganze Erfahrung, also auch der sinnliche Grund derselben durch etwas begründet werden, das ganz außer der Erfahrung liegt, weil der Grund immer außer dem Begründeten liegen muß. Wird dieses Etwas, als der absolute Grund der ganzen Erfahrung, ebenfalls als ein Seyn bestimmt, so wird gar nichts begründet. Denn das Wesen der Erfahrung, als solcher, besteht ja in einem Seyn, und davon soll der Grund gesucht werden.

Das Etwas also, wodurch die ganze Erfahrung bestimmt werden soll, muß als das absolute Gegentheil der Erfahrung bestimmt werden. Außer dem Seyn ist nichts denkbar, als ein Handeln. Also der absolute Grund der Erfahrung ist nichts, als ein bloßes Handeln.

18.

Aber der absolute Grund soll selbst bestimmt werden, und zwar nicht durch etwas außer ihm (sonst hörte er auf, absolut zu seyn), sondern durch sich selbst. Also das bloße Handeln soll sich selbst bestimmen. Es kann dieß nicht geschehen ohne Gegensatz. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als ein Seyn. Also muß es sich dadurch bestimmen, daß es sich dem Seyn entgegen setzt. Nur in dieser Entgegensetzung wird es sich seiner selbst, als eines bloßen Handelns bewußt, und unterscheidet sich als solches von dem bloßen Seyn; es bestimmt sich, daß es an sich etwas anders sey, als ein bloßes Seyn. Aber eben dadurch macht es sich nothwendig zu einem Seyn; es wird Selbstbewußtseyn, Ich, also ein bestimmtes Etwas, das zwar dem Seyn entgegengesetzt, aber demselben doch darinn gleich ist, daß es ein bestimmtes Etwas ist, wie jedes Seyn. Das bloße Handeln (die reine praktische Vernunft), stimmt sich selbst nothwendig zu einem Seyn (zur theoretischen Vernunft, zum bloßen Verstande, der nur das gegebene Seyn auffassen, aber keines hervorbringen kann) herab, wenn es sich in der Selbstanschauung bestimmt. Aber

ist

ist denn das Seyn der ursprüngliche Charakter der Vernunft? Folgt denn daraus, daß, weil sich die Vernunft nothwendig als ein Seyn erscheint, sobald sie sich denkt (und das muß sie, weil sie ohne Selbstbewußtseyn nichts ist), sie auch an sich, ihrem ursprünglichen Charakter nach, nichts, als ein Seyn sey? Ist also die philosophirende Vernunft, wenn sie bloß von der theoretischen (seyenden) Vernunft ausgeht, und dadurch den Grund alles Seyns durch ein Seyn bestimmen will, nicht mit einem radikalen Irrthum befangen, und mit einer unheilbaren Blindheit geschlagen? *)

19.

Aus dem Gesagten erhellet nun, daß es bloßer Wahn sey, wenn man glaubt, die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit können bewiesen werden. Die Realität von beyden ist so wenig eines Beweises fähig, als die Realität des Ich. Jede durch ein nothwendiges Bewußtseyn gegebene Realität, die einen wesentlichen Theil des Bewußtseyns überhaupt ausmacht, ohne die folglich gar kein Bewußtseyn statt finden kann, so wie es wirklich der Fall ist bey der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit, wodurch die ganze Sphäre des nothwendigen Bewußtseyns geschlossen ist —

kann

*) Man sehe meine Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit, Jena, in der Kröckerischen Buchhandlung 1800. §. 164.

kann nur aus der Form des Bewußtseyns überhaupt, oder dem absoluten Bewußtseyn deducirt werden. Nur das ist eines Beweises fähig, was keinen wesentlichen Theil des Bewußtseyns überhaupt ausmacht, das folglich demselbeu bloß zufällig ist, wie jeder bestimmte Gegenstand der bloßen Erfahrung. Die bloße Erfahrung (das Mannigfaltige individueller Empfindungen) kann ihrer zufälligen Beschaffenheit nach nicht aus der Form des absoluten Bewußtseyns geschöpft, und vor der wirklichen Wahrnehmung anticipirt werden. Das Individuelle muß bloß durch wirkliche Erfahrung erfahren, und durch dieselbe einem andern, der sie noch nicht gemacht hat, bewiesen werden. Der Beweis besteht darinn, daß ihm der Erfahrungsgegenstand entweder unmittelbar zur beliebigen Anschauung vorgelegt, oder mittelbar durch eine andere Erfahrung, mit der der zu erweisende Gegenstand in nothwendiger Verbindung steht, die Realität desselben gezeigt wird.

20.

Wir haben so eben die Realität des Ich aus der Form des Bewußtseyns an sich, die wir als ein absolutes Handeln bestimmten, deducirt, das heißt, wir haben gezeigt, auf welche Weise das absolute Handeln Selbstbewußtseyn, oder Ich wird. Auf dieselbe Art läßt sich aus der Form des absoluten Bewußtseyns die Realität des Nicht-Ich (der Objektenwelt) und der Gottheit deduciren.

21.

Das Ich kann sich nämlich seiner gar nicht bewußt werden, ohne frey zu wirken, und sich folglich dieses Wirkens bewußt zu werden. Es kann dieses letztere nicht ohne das Bewußtseyn, daß sein Wirken auf etwas gehe, das auf eine gewisse bestimmte Art demselben widerstehe, dessen Natur nicht im Wirken, sondern nur in der Fähigkeit, daß auf dasselbe gewirkt werde, also in bloßer Passivität bestehe. Es muß also als Bedingung (nicht als Grund) des Bewußtseyns etwas bloß Sinnliches, Wahrnehmbares, das nur ein Gegenstand der Empfindung werden, keinesweges aber selbst empfinden kann, als das Materiale der Freyheit, auf welches gewirkt werden könne, gesetzt werden. Der Realgrund des Bewußtseyns, und da durch das Bewußtseyn uns erst jedes Seyn entsteht, des Seyns überhaupt, ist das Ich selbst. Es ist wesentlich bewußtseyend, und zwar auf eine doppelte Art, sowohl in Rücksicht auf sich selbst, als auf das, was es von sich unterscheidet. Das Bewußtseyn ist nothwendig synthetisch; es besteht aus dem Selbstbewußtseyn, und dem Bewußtseyn dessen, was das Ich nicht ist. Beydes ist in der Wirklichkeit auf das unzertrennlichste verbunden, und wird nur in der Spekulation getrennt, damit der Grund, und die Natur des Bewußtseyns überhaupt offenbar werde, und daraus mit untrüglicher Gewißheit erhelle, ob, und in wiefern sowohl dem Bewußtseyn von uns selbst, als auch

von

von den Dingen etwas Reales entspreche. Die Realität der Dinge wird aus der Form des Bewußtseyns überhaupt für uns eben so gewiß, als die Realität von dem Ich selbst, ob wir gleich nicht über das Bewußtseyn überhaupt hinaus treten, und bis zu einem Seyn an sich vordringen können.

22.

Als ein ursprünglich fühlendes Wesen ist der Mensch auch ursprünglich, und nothwendig beschränkt; es ist ihm, so gewiß er sich seiner überhaupt bewußt ist, so gewiß er selbst ist, etwas wesentlich entgegen gesetzt, das ihn beschränkt. Er kann folglich nie, in der ganzen Unendlichkeit aus den ursprünglichen, seiner Natur wesentlichen Schranken treten, ob er gleich alle Augenblicke aus den individuellen, durch das absolut Zufällige der Empfindung, welches das gränzenlose Gebiet der Erfahrung ausmacht, gegebenen Schranken tritt.

23.

Es liegt also in der Natur der Ichheit der nothwendige Glaube an die Objektenwelt, weil das Ich nicht Ich, das ist, nicht bewußtseyend, nicht selbstthätig seyn könnte, wenn ihm nicht ursprünglich etwas entgegen gesetzt wäre, wodurch das Ich eine doppelte Reihe des Seyns, dessen nämlich, was es selbst ist, und dessen, was es nicht ist, bestimmte, und sich dadurch, daß es

sich von einer gewissen Sphäre ausschließt, und in die andere versetzt, nothwendig beschränkte. Denn beschränken heißt doch nichts anders, als zwischen einem Etwas, und dem andern eine scharfe Gränzlinie ziehen, so daß keines mit dem andern verwechselt werden kann.

24.

Es ist also nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt (der Ichheit), daß das Ich eine gewisse Sphäre des Seyns setzt, von welcher es sich ausschließet, und eine, in welche es sich versetzt. Jene ist die Objekten- oder Sinnenwelt; diese die übersinnliche Welt. Ist nun das Setzen beyder Sphären des Seyns nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt, so kommt die Ueberzeugung von der Realität der beyden dadurch bestimmten Welten nicht durch die Erfahrung in das Bewußtseyn, sondern sie muß vor aller Erfahrung, als in der Natur der Intelligenz begründet, gedacht werden, so, daß die Möglichkeit der Erfahrung erst aus der ursprünglichen Synthesis der beyden Sphären erklärt werden muß. Denn die Erfahrung ist nichts, als das bestimmte Bewußtseyn überhaupt; und jede einzelne Erfahrung nichts, als ein besonders, individuell bestimmtes, das ist, durchgängig bestimmtes Bewußtseyn. Jede besondere Modifikation des Bewußtseyns setzt ein Bewußtseyn überhaupt, das modificirt werden könne, also ein unbestimmtes, abso-

lutes,

lutes, sich selbst durch sich selbst bestimmendes Bewußtseyn, als einzig möglichen Grund des auf gewisse Art modificirten Bewußtseyns, also ein Bewußtseyn, das sein eigner Grund ist, voraus. Es ist also in der ganzen Unendlichkeit, die dem Ich als Ziel vorgesteckt ist, kein bestimmtes Bewußtseyn, keine Erfahrung, kein Gedanke möglich, ohne daß jenes absolute Bewußtseyn, das sich in der Wirklichkeit selbst bestimmt, und in gewisse Schranken setzt, vorausgesetzt werde. Daß dieses, oder jenes Ding kein Ich, sondern etwas wesentlich dem Ich Entgegengesetztes, ein Nicht-Ich sey, weiß ich nicht ursprünglich aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Dinges, sondern bloß aus mir. Denn das Bestimmen, Beschränken geht von mir aus, nicht von dem Dinge; und nur dadurch, daß meine Natur ursprünglich im Beschränken, und Selbstbeschränktseyn besteht, wird es möglich, daß ich ein Bewußtseyn von einem Dinge, dessen Natur in bloßem Beschränktseyn besteht, so, daß es sich nicht selbst, wie das Ich, beschränken kann, — oder daß ich ein Bewußtseyn von bestimmten Schranken erhalte. Die bestimmten Schranken sind die Dinge. Das Ich schauet also ursprünglich, als ein fühlendes Wesen, vermittelst der Empfindung, nicht die Dinge, sondern seine eignen Schranken an, und bestimmt erst diese Schranken als Dinge, die aufs neue durch ein reflektirtes Bewußtseyn angeschaut werden können. Dadurch wird die in dem Dogmatismus unauflösliche Frage, deren Beantwortung auf lauter Wi-

derſprüche führt, und gleich anfangs alles in der Philoſophie verwirret, — die Frage nämlich, wie die Dinge auf das Ich, als ein bloßes geiſtiges Weſen einwirken können, als ganz ſinnlos abgewieſen. Denn die Dinge ſind ja vor dem Bewußtſeyn noch gar nicht da; ſie werden erſt durch die Anſchauung der Schranken von dem Ich geſetzt. Durch die abſoluten Schranken wird das, was dem Dinge zum Grunde liegt, und worinn ſein Weſen beſteht, nämlich der abſolute Mangel von Selbſtbeſchränkbarkeit, wodurch es urſprünglich Nicht-Ich iſt, ausgedrückt. Jedes beſtimmte Ding iſt nur darum ein Ding, weil es ſich nicht ſelbſt beſchränken, ſein Seyn nicht ſelbſt beſtimmen kann. Das heißt: jedes beſtimmte Ding iſt nur darum ein Ding, ein Erfahrungsgegenſtand, weil es vor aller Erfahrung, ſchon durch die bloße Form des Bewußtſeyns, als Nicht-Ich beſtimmt iſt. Der Begriff des Dinges iſt ein Discurſiver, durch Abſtraktion von allem in der Wirklichkeit Vorgeſtellten entſtandener Begriff. Der Begriff des Nicht-Ich aber ein urſprünglicher, in der Natur der Intelligenz liegender, und folglich aller Erfahrung vorauszuſetzender Begriff.

25.

Man ſieht daraus, wie lächerlich ſich im Grunde jene machten, die es für lächerlich fanden, daß Fichte das Weſen der Dinge durch den Ausdruck, Nicht-Ich, beſtimmte. Es könnte in der That kein paſſenderer, zur

Ver-

Vermeidung jedes Mißverstandes zweckmäßigerer Ausdruck gefunden werden. Denn es ist ein großer, wesentlicher Unterschied zwischen dem Begriff Ding, und Nicht-Ich. Daß man den Begriff Ding für einen ursprünglichen, ia für den Urbegriff alles Realen hielt, dadurch wurde gerade der Grund zu den größten Verwirrungen, aus denen man sich nicht mehr herauswikkeln konnte, in der Philosophie gelegt. — Der Begriff Nicht-Ich macht den Inhalt der absoluten Schranken aus, aus welchen das Ich in der ganzen Unendlichkeit seines Daseyns nicht treten kann. Der Begriff Ding aber enthält die individuellen, durch das absolut Zufällige der Empfindung bestimmten Schranken, aus welchen das Ich alle Augenblicke wirklich heraustritt, um in andere Schranken überzutreten, weil das wirkliche Bewußtseyn abwechselnd, fortfließend, und stetig seyn muß, wenn die Individualität, die Persönlichkeit nicht verlohren gehen soll. Ich weiß nicht, was ich in der ganzen Unendlichkeit wirklich alles denken, und wollen werde, das heißt: ich kenne die individuellen Schranken nicht, welche den Inhalt meines wirklichen Bewußtseyns ausmachen werden; oder ich kann meine künftigen Erfahrungen, die Zustände, in welche ich treten werde, nicht zum voraus bestimmen, weil sie nach ihrer individuellen Bestimmtheit nicht in meiner vernünftigen Natur liegen. Aber ich weiß mit der untrüglichsten Gewißheit, mit welcher ich überhaupt weiß, — daß ich in der ganzen Unendlichkeit meines

Daseyns immer etwas Bestimmtes denken, und wollen, daß ich folglich bey meinem Denken und Wollen absolut beschränkt seyn, und daß ich aus den Schranken überhaupt nie herauszutreten vermögend seyn werde, weil die Schranken überhaupt meiner vernünftigen Natur wesentlich, und folglich an sich absolut sind.

26.

Ich weiß also vor aller Erfahrung, so gewiß, als ich selbst bin, daß mir etwas ursprünglich entgegengesetzt ist; daß es eine Objektenwelt für mich giebt, und ewig geben werde; und daß mir zwar durch meine eigne Natur die Unendlichkeit, oder die Absolutheit in der Wirklichkeit (die Vernichtung der Objektenwelt) als Ziel vorgesteckt ist, daß ich aber dieses Ziel nie erreichen, das heißt, nie eine unendliche Intelligenz, oder Gott seyn werde. Ich werde also nur darum in der Wirklichkeit immer beschränkt, oder fähig seyn, Erfahrungen zu machen (ein bestimmtes Bewußtseyn von irgend Etwas hervorzubringen); weil ich ursprünglich und wesentlich beschränkt bin; weil die Form des Bewußtseyns (der Ichheit) überhaupt in Selbstbeschränken und Selbstbeschränktseyn besteht, und folglich absolut ist in der Beschränktheit, und beschränkt in der Absolutheit.

27.

Die Schranken kündigen sich durch ein Gefühl an; denn das Gefühl ist das unmittelbare Bewußtseyn von

Bes

Beschränktheit, ein Wahrnehmen von Hemmung meiner Freyheit. So wie ich fühle, bin ich beschränkt. Diese Beschränktheit hat selbst statt, wenn sich die Freyheit in ihrer Absolutheit anschauet. Die Freyheit wird sich in der Selbstanschauung selbst zur absoluten Schranke, über die sie nicht hinaus kann. Sie kann sich auf keine Art aufheben, oder als Nicht-Freyheit setzen. Sie ist also in dieser Rücksicht absolutes Gefühl, das jedem bestimmten Gefühle zum Grunde liegt; und da das Erkennen, und Wollen immer ein bestimmtes Gefühl voraussetzt, so liegt auch die Freyheit als absolutes Gefühl jedem besondern Akte des Erkennens, und Wollens zum Grunde. Nach dieser Ansicht ist der Mensch nothwendig, und durchaus frey; und das bestimmte, im Bewußtseyn gegebene Gefühl, das auf diesem Standpunkte immer als bloße Beschränktheit, oder Naturnothwendigkeit erscheint, ist kein unübersteigliches Hinderniß mehr, die Freyheit zu retten, wie dieß der Fall in jeder bisherigen Philosophie war, die sich nach ihrem Standpunkte auf keine Art bis zum absoluten, ganz freyen Gefühle erheben konnte. Diese Bemerkung ist von höchster Wichtigkeit in der Philosophie, und giebt den entscheidenden Ausschlag, warum jede bisherige Philosophie nichts anders seyn konnte, als ein steter Uebergang von Irrthum zu Irrthum; und warum diejenige Philosophie, die von absoluter Freyheit ausgehet, und diese als absolutes Gefühl bestimmt, den einzig möglichen Weg zur Wahrheit gefunden habe, und das Ziel schlechter-

dings nicht mehr verfehlen könne, welches in einer durchgängigen Harmonie der Vernunft mit sich selbst besteht. Man hat nun nicht mehr zu besorgen, daß auch die neueste Philosophie täuschen werde, wie es bisher der Fall war, und seyn mußte. Es ist der evidenteste Grund da, nach welchem diese Täuschung, die seit Jahrtausenden fortdauerte, und die Menschen neckte, nicht mehr möglich ist. Bleibt man bloß bey dem im Bewußtseyn gegebenen Gefühle stehen, wie es bisher geschah, und dringt man nicht zu einem absoluten Gefühle vor, das nur von sich selbst abhängt, nur seine eigne absolute Schranke, und folglich die Freyheit selbst ist, die sich nicht selbst aufheben kann; also zu einem Gefühle, wo Absolutheit, und Beschränktheit absolut vereinigt ist, — so wird man das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit, das sich uns als gegeben aufdrängt, nie mit einander vereinigen können. Es wird immer das eine aufgehoben werden müssen, wenn das andere gesetzt wird, weil ganz absolut Entgegengesetzte unmöglich mit einander bestehen können. So wird die Vernunft immer mit sich selbst im Widerspruche verbleiben, sie mag unter den zwey Entgegengesetzten annehmen, was sie für eines will, weil auf der andern Seite bewiesen werden kann, daß keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit, und keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit bestehen kann.

28.

Das absolute Gefühl ist das einzig mögliche Mittelglied, wodurch diese beyden Entgegengesetzten, das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und das von Naturnothwendigkeit, unauflöslich vereinigt werden können. Denn aus der Bestimmung des absoluten Gefühles erhellet, daß Freyheit, und Naturnothwendigkeit nur als Erscheinungen, nur insofern sie in dem empirischen Bewußtseyn gegeben sind, keinesweges aber an sich auf dem Standpunkte des Uebersinnlichen, einander entgegengesetzt sind. Auf diesem Standpunkte erhellet, daß nur das, was absolut nothwendig ist, frey, und nur das Freye, absolut nothwendig seyn könne; daß folglich das Nichtfreye (die Sinnenwelt) an sich nur zufällig ist, und nur wenn sich die Freyheit selbst bestimmen, oder sich ihrer bewußt werden soll, zur absolut nothwendigen Bedingung wird, so, daß seine Realität so wenig geläugnet werden kann, als die Realität der Freyheit selbst. Die Freyheit ist also das einzige Nothwendige an sich; was außer der Freyheit nothwendig seyn soll, wird erst durch dieselbe nothwendig.

29.

Durch das absolute Gefühl (die Freyheit) wird erst jedes bestimmtes Gefühl möglich, von welchem die Möglichkeit des bestimmten Bewußtseyns sowohl von dem Ich, als Nicht-Ich abhängt. Die Form des Bewußt-

seyns überhaupt ist also ein absolutes Fühlen. Dieses kann schlechterdings nicht durch die Eindrücke der Dinge auf das Ich erklärt, oder in das Ich gebracht werden, so wenig, als durch die Einwirkung eines Steines auf den andern ein Fühlen (ein Bewußtseyn von Beschränktheit) hervorgebracht werden kann. Das Fühlen ist also das Wesen des Ich; dieses ist ursprünglich nichts, als Fühlen, Selbstbeschränken, und Selbstbeschränktheit zugleich. *)

30.

Das Fühlen kann charakterisirt werden als ein freyes Streben, folglich als ein selbstthätiges Wirken, dem immer widerstanden wird. Daraus erhellet nun, daß das Ich schlechterdings nicht ohne Schranken seyn kann; daß es nur insofern absolut ist, als es die Schranken, in welche es alle Augenblicke tritt, selbst bestimmen, von einander unterscheiden, und was ihnen sämmtlich zum Grunde liegt, was ihr Wesen ausmacht, vor aller Erfahrung erkennen kann, weil das Ich ursprünglich fühlend ist, und folglich die Form aller möglichen Gefühle in der Natur des Ich liegen muß. Wenn nun gesagt wird, daß das Ich ursprünglich fühlend, und also beschränkt ist, und daß es insofern seine ab-

*) Ich habe das bestimmte Gefühl vollständig deducirt in meiner Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit.

absoluten, und wirklichen, durch die individuelle Empfindung gegebenen Schranken (welche letztere immer ein bestimmtes Objekt sind, und das Gebiet der Erfahrung ausmachen) bestimmen könne, so heißt das nichts anders, als: das Ich ist nur absolut in seiner Beschränktheit, und beschränkt in seiner Absolutheit. Wäre es nicht absolut, so könnte es sich seiner Beschränktheit nicht bewußt werden, so wie kein bloßes Ding sich seiner Bestimmungen (des Inbegriffs seiner Beschränktheit) bewußt werden, oder sich in die bestimmte Sphäre, die ihm zukommt, versetzen kann. Wäre es nicht beschränkt, oder sich nicht bewußt, daß seinem freyen Streben widerstanden werde, so könnte es sich auch nicht als absolut setzen, sich seiner Absolutheit bewußt werden.

31.

Diese doppelte Art des Bewußtseyns, in deren unzertrennlicher Verbindung die Natur der Ichheit besteht, wird nur durch ein ursprüngliches, absolutes Fühlen möglich, als in welchem Absolutheit, und Beschränktheit nothwendig vereinigt ist. Denn das Gefühl bezieht sich theils auf etwas, das gefühlt wird, welches die Bedingung der Möglichkeit der Beschränkung ist; theils auf das Fühlende, und insofern selbstthätige Subjekt, welches der Grund der Beschränktheit ist. Selbst wenn das absolute Gefühl (die Freyheit) angeschaut wird, ist es so. Das absolute Gefühl wird sich

selbst

selbst zum Objekte, zur nothwendigen Schranke, über die es nicht hinaus kann; aber es betrachtet sich zugleich als das thätige Subjekt, als das Bestimmende dieser Selbstbestimmung. Das Fühlende aber, und das Gefühlte ist hier absolut Eins; Absolutheit, und Beschränktheit sind auf das innigste vereinigt. Was nun außer diesem absoluten Gefühle liegt, das wird, mit demselben verglichen, als etwas ihm Fremdes angesehen, und von demselben unterschieden. Die bestimmten Gefühle sind nicht durch sich selbst, sondern bloß durch das absolute Gefühl bestimmt; sie werden daher der Freyheit, als absolutem, bloß durch sich selbst bestimmtem Gefühle entgegengesetzt. Die Synthesis des Mannigfaltigen dieser Gefühle ist ein Ding, kein Ich. Bey dem bestimmten Gefühle, das dem absoluten Gefühle entgegengesetzt wird, wird nothwendig etwas gesetzt, das dem absolut strebenden (fühlenden) Ich widerstehet, dessen Wesen in einem absoluten Mangel der Afficirbarkeit besteht, das nur dadurch ein absolutes Gefühl gefühlt, und bestimmt werden kann. Was also den Dingen, oder Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegt, ist ein absolutes Unvermögen der Afficirbarkeit; was dem empirischen Ich zum Grunde liegt, oder sein Wesen ausmacht, ist absolute Afficirbarkeit, also Afficirbarkeit durch sich selbst, — Freyheit. Hier ist also Spontanität, und Receptivität absolut Eins.

32.

Dieses ursprüngliche Gefühl, worinn das Wesen des Ich besteht, kann ins Unendliche modificirt werden. Die bestimmte Modifikation desselben ist die individuelle Erfahrung; die Erkenntniß von einem Gegenstande des empirischen Bewußtseyns. Dieses Gefühl, das nicht durch die Dinge in das Bewußtseyn kommt, sondern wodurch es erst möglich wird, daß die Dinge in das Bewußtseyn kommen, ist der einzige Grund aller Realität, und zwar, da nichts denkbar ist, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Grund der Realität von Freyheit sowohl (von der übersinnlichen Welt), und Naturnothwendigkeit (von der sinnlichen).

33.

Es drängt sich uns ein Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge existiren. Der gemeine Menschenverstand kann, so lange er sich nicht zur Spekulation erhebt, oder nach dem Grunde dieser doppelten Art von Bewußtseyn fragt, weder an der Realität der Freyheit, noch der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge zweifeln; er wird zu diesem Glauben durch eine Art von Vernunftmechanismus gezwungen. Beydes ist ihm nothwendige Thatsache, über die er auf seinem Standpunkte nicht hinaussehen kann. Er wird die Frage, ob er wirklich frey sey, und ob außer ihm wirklich Dinge existiren, mit Lachen beantworten, und dadurch zu verste-

hen

hen geben, daß sie nur von einem Thoren mit Ernst aufgeworfen werden könne. Das empirische Bewußtseyn von Freyheit des Menschen, und der Existenz der Objektenwelt ist ihm absolut, und ist folglich mit der Frage nach einem Grunde schlechterdings unverträglich.

34.

Aber der Mensch, dessen Wesen in einer bis ins Unendliche fortschreitenden Cultur aller seiner Kräfte besteht, kann sich unmöglich lange auf diesem Standpunkte erhalten. Es ist in ihm ein nothwendiges Gesetz, kraft dessen er sich gedrungen fühlet, nach dem Grunde alles dessen, was in ihm, und außer ihm vorgeht, zu fragen; weil selbst nach dem Ausspruche des gemeinen Menschenverstandes alles, was geschieht, seine Ursache hat. Zuerst forscht der Mensch nur nach dem Grunde einzelner Begebenheiten, die entweder in ihm, oder außer ihm vorzufallen scheinen. Jede einzelne Bestimmung durch Freyheit, jeder Willensentschluß; jede Bestimmung durch Naturnothwendigkeit, jede Veränderung der Dinge, wird ihm ein Gegenstand des Nachdenkens über den Grund. Er fasset immer mehrere Thatsachen des Bewußtseyns, in denen er vermittelst gemeinschaftlicher Merkmale eine Aehnlichkeit wahrnimmt, zusammen, und bringt sie unter einen gemeinschaftlichen Beziehungsgrund. Endlich merkt er, daß er es mit lauter Thatsachen des Bewußtseyns, mit lauter Begebenheiten, aus denen er auf dem Standpunkte der Erfahrung

rung gar nicht treten kann, zu thun hat; er sieht sich also gedrungen, sich die allumfassende Frage vorzulegen: Welches ist der absolute Grund aller Begebenheiten, oder der Erfahrung überhaupt? Die Erfahrung — ein nothwendiges Bewußtseyn sagt mir, daß ich frey bin; ein eben so nothwendiges Bewußtseyn sagt mir, daß außer mir Dinge existiren, die durch Naturnothwendigkeit bestimmt, folglich nicht frey sind. Entspricht denn diesen nothwendigen, durch ein Gefühl abgedrungenen, Vorstellungen von meiner Freyheit, und von der Existenz der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge etwas Reales? Bin ich wirklich frey? Existiren wirklich Dinge außer mir? Durch diese Frage, welcher der Mensch auf einer gewissen Stufe der Cultur unmöglich ausweichen kann, wird er von dem Wege des natürlichen Verstandesgebrauches auf den entgegengesetzten der Spekulation, oder der philosophirenden Vernunft nothwendig hingetrieben. Die Philosophie ist also unter gewissen Bedingungen nichts dem Menschen Willkürliches; treten diese Bedingungen ein, so wird nothwendig philosophirt.

35.

Diejenigen, welche die Philosophie verdrängt wissen wollen, kennen die Natur des menschlichen Geistes nicht. — Bevor aber jene Bedingungen eintreten (und bey unzähligen Menschen treten sie in dieser Lebensperiode gar nicht ein), ist aus dem Menschen schlechterdings kein

Philo-

Philosoph zu machen. Der Grund, warum unter tausenden, die sich Philosophen nennen, kaum einer ist, der dieses Namens auch nur einigermassen würdig ist, und warum die meisten, selbst unter denen, die man in die erste Klasse der Philosophen setzt, nicht einmal die erste Frage verstehen, die sich die philosophirende Vernunft zur Beantwortung vorlegt, und daher nicht einmal wissen, was der Gegenstand der Philosophie sey, liegt großentheils darinn, weil man nur aus einer gewissen Modesucht Philosoph werden will, ohne dazu durch gewisse nothwendige Geistesanlagen, und vorzüglich durch ein Bedürfniß des Herzens von der Natur selbst dazu berufen zu seyn. Nur wer einen unwiderstehlichen Herzensdrang fühlt, mit sich selbst durchgängig in Harmonie zu kommen; nur wer einen lebendigen Sinn für Wahrheit, und Tugend hat; nur wer immer vorwärts strebt, und mit dem, was durch ihn, oder andere bereits geschehen ist, nie ganz zufrieden ist, dem also die, in den Augen der meisten, die sich Philosophen nennen, große Gabe der Selbstgenügsamkeit fehlet; der sich vielmehr immer beschränkt fühlet, und durch das lebhafte Gefühl seiner Schranken zu fernern Fortschritten, zur Erreichung einer immer höhern Geistesfreyheit, getrieben wird — nur der ist fähig, ein wahrer Philosoph zu werden, dessen Untersuchungen in dem Gebiete der Wahrheit, selbst wenn er aus Liebe zur Wahrheit zu gefährlichen Irrthümern verleitet wird, für andere

Selbst-

Selbstdenker lehrreich, und ein bedeutender Wink zur Erreichung des wahren Zieles seyn werden.

36.

Aber schlüpferig, voll Abgründe, und Gefahren ist, auch bey dem besten Willen, und den vortrefflichsten Geistesanlagen, der Weg zur Wahrheit, den die philosophirende Vernunft einschlägt. Man ist in Gefahr, als Philosoph zu verliehren, was man als bloßer Mensch ganz sicher besaß, nämlich objektive Wahrheit, in Absicht auf alle die nothwendigen, durch die Form des Bewußtseyns gegebenen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns, an deren Realität der gemeine Menschensinn gar nicht zweifeln kann. Geht man, wenn man den Weg der Spekulation betritt, nicht von absoluter Freyheit, als absolutem Gefühle bestimmt, aus, so wird, wenn man das abgeleitete Gefühl erklären will, entweder das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit dem nothwendigen Bewußtseyn von durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dingen, oder dieses jenen aufgeopfert; man geräth entweder auf die Irrwege des transcendenten Materialismus, oder des Idealismus; und da sich beyde Systeme widersprechen, so ist der trostlose Skepticismus unvermeidlich.

37.

Wir haben so eben die Realität der Freyheit, worinn das Wesen des Ich besteht, und die Realität der

Ob-

Objektenwelt, insofern sich beyde durch ein nothwendiges Bewußtseyn auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns ankündigen, aus dem absoluten Gefühle abgeleitet. Aber es ist noch ein nothwendiges Glied des gemeinen Bewußtseyns, das eben so, wie jene beyden ersten durch die Form des Bewußtseyns überhaupt bestimmt ist, übrig; und das ist die nothwendige Idee von der Realität der Gottheit. Auch diese muß aus dem Ich, als einem absoluten Fühlen, abgeleitet werden.

38.

Der Grund des nothwendigen Glaubens an Gott liegt in der Natur der Ichheit, die absolut beschränkt, folglich absolut fühlend ist, so, daß sie nie aus ihrer natürlichen Beschränktheit treten kann. Wäre meine Natur so beschaffen, daß ich zu irgend einem Zeitpunkte in das Gebiet der Schrankenlosigkeit hinüber treten könnte, so läge in der Vernunft nicht nur kein Grund, an Gott zu glauben, sondern vielmehr der Grund, außer mir schlechthin keine Gottheit anzunehmen; denn ich wäre in diesem Falle Gott selbst. Aber so gewiß ich bin, so gewiß weiß ich auch, daß ich weder Gott bin, noch je werden kann. Denn das Ich läßt sich nur als beschränkt (als fühlend), denken; es ist nur insofern absolut, als es sich durch sich selbst als beschränkt setzen, das ist, als es von seiner Beschränktheit ein Bewußtseyn hervorbringen kann, wodurch es den Dingen entgegen-

gegengesetzt ist, die zwar auch beschränkt sind, aber nicht für sich, sondern nur für das Ich, für das Bewußtseyende; und die daher ohne diese letztere gar nicht sind, weil kein Seyn ohne Bewußtseyn möglich ist. — Aber so gewiß ich Ich bin, so gewiß bin ich auch überzeugt, daß die Idee, Gott, nicht aus der Luft gegriffen, oder ein Produkt der spielenden Phantasie ist, sondern, daß sie Realität hat, so, wie der Begriff Ich Realität hat.

39.

Ich bin nur ein Streben ins Unendliche; das Ziel, wornach ich strebe, die absolute Schrankenlosigkeit, ist nur durch einen unaufhörlichen Fortschritt von Schranke zu Schranke, von dem mehr Beschränkten zu dem minder Beschränkten, das ist, nur Theilweise erreichbar; es kann folglich nie ganz erreicht werden. Gott wird durch eine Idee vorgestellt als das Unendliche selbst in der Realität, also schlechterdings nicht als ein Streben (Fühlen), das im Kampfe liegt, und nothwendig mit dem Gefühl von Beschränkung verbunden ist. Denn es läßt sich kein Streben denken ohne Widerstand, der sich durch das Gefühl, als das unmittelbare Bewußtseyn von Beschränkung ankündigt. Das Streben überhaupt ist eigentlich das ursprüngliche, absolute Fühlen, welches dem Denken, und Wollen, der theoretischen, und praktischen Vernunft (dem Seyn, und Sollen) zum Grunde gelegt wird. Das Streben läßt

sich

sich nur denken, als ein Wirken, dem immerwährend widerstanden wird, also als eine Causalität, die, sofern der Widerstand nie aufgehoben, und das Ziel, das erstrebt werden soll — absolute Freyheit, Unendlichkeit in der Wirklichkeit — nie erreicht werden kann, keine Causalität ist. Sobald der Widerstand von dem Handeln weggedacht wird, hört das Streben auf. In dem Begriffe des Strebens, oder Fühlens liegt Absolutheit, und Beschränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit, Causalität, und Negation der Causalität. Daß überhaupt wahrgenommen, oder gefühlt werde, das kann nur als möglich gedacht werden unter der Voraussetzung einer absoluten Kraft, eines durch sich selbst bestimmten Wirkens, also einer durchaus freyen, nur von sich abhängenden Causalität. Daß aber, wenn wahrgenommen wird, nothwendig immer etwas Bestimmtes wahrgenommen werde, das seinem Wesen nach, als vorschwebendes Objekt, schlechterdings nicht aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtseyn selbst aufgehoben würde, darinn äußert sich das Fühlen, oder Wahrnehmen, als ein Beschränktseyn, als eine Causalität, die nicht Causalität ist. Das Wesen des Fühlens bestehet also in der absoluten Synthesis der Absolutheit, und Beschränktheit, so, wie das Wesen des Strebens; es ist also mit dem letzteren schlechthin Eins.

40.

Ich kann mich nicht als strebend in die Unendlichkeit setzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität, als reines, unbeschränktes Handeln, das allen Widerstand ausschließet, zu setzen. Denn wenn mein Fortschritt zum Guten ohne irgend eine Gränze als möglich gedacht werden soll, so muß er nach einer festen, unabänderlichen, über alle möglichen Hindernisse erhabenen Ordnung, also nach einer absoluten, lebendigen, alles belebenden, und ordnenden Ordnung *) geschehen. Der Zustand, der mir in jedem Momente meines Daseyns wird, der nicht von meiner in Absicht auf die objektive Welt durchaus beschränkten Freyheit abhängt, und doch immer die Bedingung meiner moralischen Wirksamkeit ist, darf nicht von dem bloßen Ungefähr abhängen, sondern muß immer als von einer unbeschränkten moralischen Kraft, welche gleichsam als die exekutive Gewalt des durch meine Vernunft gegebenen Sittengesetzes anzusehen ist, der unerläßlichen Forderung desselben gemäß, bestimmt, und hervorgebracht, gedacht werden, und zwar nicht als letzter Zweck zur Befriedigung meiner sinnlichen Natur, die vielmehr immer mehr verlohren gehen soll, sondern bloß als Mit-

*) Gott als die moralische Weltordnung gedacht, muß also als die Ordo ordinans, die zugleich auf eine uns freylich unbegreifliche Weise intelligent seyn muß, keinesweges aber als Ordo ordinatus angesehen werden.

Mittel zu weiterem Fortschritte in der moralischen Vollkommenheit. — Ein Zustand, ein gewisses Verhältniß, in welchem ich zu den Dingen, und Vernunftwesen stehe, ist mir immer schlechthin nothwendig; dieser Zustand ist eigentlich der Inbegriff der wirklichen, individuellen Schranken, in welche ich versetzt werde, und die ich wegen meiner absoluten Beschränktheit nicht nach Belieben, so, wie es die Vernunft fodert, hervorbringen, ordnen, oder aufheben kann. Eben so wenig vermögen dieses die übrigen eben so beschränkten Vernunftwesen, wenn sie es auch wollten, nebst dem, daß sie meinem vernünftigen Streben in Absicht auf den für mich hervorzubringenden Zustand sehr oft mit weit überlegener Macht entgegen streben, und meine edelsten Zwecke vereiteln. Dazu kommt noch das fürchterliche Reich der physischen Natur, deren Wesen gerade darinn besteht, daß ihre Wirkungsgesetze den Gesetzen des praktischen Ich entgegengesetzt sind, von denen ich also die successive Ausführung des Vernunftzweckes, oder den jedesmaligen Zustand, den die Vernunft fodert, und der ihn als Mittel zu ferneren Fortschritten gebühret, schlechterdings nicht erwarten kann. Ist kein Gott, so bleibt nichts übrig, als das Ungefähr, von welchem der Zustand, in welchen ich in jedem Momente gerathe, abhängt. Und so ist die Foderung des Sittengesetzes etwas Unmögliches, das ich nicht wollen kann. Und da mein Wollen durch die Vorstellung des Sittengesetzes absolut bedingt ist, so kann ich ohne die Idee der Gott-

heit

heit gar nicht wollen; und ohne Wollen bin ich kein Ich, kein Vernunftwesen.

41.

Ich kann mich also nicht als strebend in das Unendliche, oder als Ich setzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität zu setzen. Das Bewußtseyn meiner Ichheit — und da durch das Selbstbewußtseyn jedes Bewußtseyn bedingt ist — das Bewußtseyn überhaupt ist bedingt durch den Glauben an Gott. Der Glaube an Gott ist daher nicht zufällige, etwa nur dem Philosophen eigne, und nur durch die Einsicht tiefliegender Gründe mögliche, sondern nothwendige, jedem Menschen, als solchem, eigne Thatsache des Bewußtseyns. Das Problem der Philosophie besteht aber einzig darinn, daß durch die bestimmte Aufstellung eines absoluten Grundes alle Thatsachen des Bewußtseyns auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden. Folglich kommt es ihr auch zu, den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, oder an eine Gottheit, bestimmt anzugeben. Dieser Glaube soll nicht erst durch die Spekulation in die Gemüther der Menschen gebracht, oder als etwas unserm Bewußtseyn Zufälliges, und Fremdes bewiesen werden, wie etwa die Existenz vernünftiger Mondesbewohner; sondern es soll, da dieser Glaube ursprünglich schon da ist, eben so, wie der Glaube an die reale Existenz der Dinge außer uns, nur die Quelle aufgesucht, und aufgezeigt werden, aus welcher

cher derselbe fließet, damit er durch fremde Einflüsse, denen er von allen Seiten ausgesetzt ist, nicht getrübt, sondern in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, oder wenn diese, wie es ganz unvermeidlich ist, verlohren gegangen, zu derselben zurück geführt werde. Die Ueberzeugung von der Realität der Idee der Gottheit hängt in Rücksicht auf ihr Daseyn in den Gemüthern der Menschen so wenig, als der natürliche Glaube von der Realität der Sinnenwelt, von den Beweisen der Philosophie ab; und wer glaubt, daß jene Ueberzeugung durch die Einsicht der Gründe, so etwa, wie die Ueberzeugung, daß sich die Erde um die Sonne bewege, in die Seele gebracht werde, der hat sicher einen unrichtigen Begriff von der Natur jener Ueberzeugung, und wird sie durch seine eingebildeten Beweise mehr verwirren, als bestimmen, und, wenn sie fehlerhaft ist, berichtigen. Die Beweise vom Daseyn Gottes wechselten, so lange philosophirt wird, immer; der Glaube überhaupt blieb, obgleich nicht geläugnet werden kann, daß er auf verschiedene Weise modificirt werden könne, und wirklich durch irrige Spekulation modificirt worden sey. Das Charakteristische desselben ist bloß die Idee des absolut Uebersinnlichen, das allem, was beschränkt, und insofern sinnlich ist, dem Ich, und Nicht-Ich überhaupt zum Grunde gelegt wird, das aber nach Beschaffenheit der intellektuellen, und moralischen Cultur der Menschen verschiedene Nebenbestimmungen erhalten hat, die immer wechselten. Diesen Glauben an ein

schlechts

schlechthin übersinnliches Princip findet man bey allen Völkern, die sich aus dem rohen Erdklosse bis zum Selbstbewußtseyn erhoben haben. Es liegt jeder Religion, sie sey noch so abergläubisch, sie sey monotheistisch, oder polytheistisch, zum Grunde. Das, worinn alle Menschen übercin kommen, ist ein schlechthin Uebersinnliches überhaupt, das sie schon durch die Form des Bewußtseyn zu setzen gezwungen sind, ob sie es gleich auf verschiedene Art bestimmen.

42.

Ist dieser Glaube mit der Natur der Ichheit, als absoluten Gefühles, wesentlich verbunden, so muß aus den Resultaten der wahren Philosophie hervorgehen, daß kein Mensch, wer er auch sey, sofern er Mensch, das ist, zum Bewußtseyn seiner Scibst gekommen ist, an der Realität eines der Sinnenwelt zum Grunde liegenden absolut übersinnlichen Princips, wodurch alle Erscheinungen nach moralischen Gesetzen bestimmt, und gelenkt werden, welches man durch den Ausdruck, Gott, bezeichnet, auch nur einen Augenblick zweifeln könne, eben so wenig, als es ihm möglich ist, an seiner eignen Existenz, nnd dem Daseyn der Dinge außer ihm zu zweifeln, so lange er noch auf dem Standpunkte des gemeinen Menschensinnes, des natürlichen, durch keine Spekulation künstlich modificirten Bewußtseyns stehet. Nach der Ansicht, welche die wahre Philosophie gewährt, ist der natürliche Verstand nothwendig theistisch, so

wie

wie er realistisch ist. Ohne Glauben an Gott ist so wenig Bewußtseyn möglich, als ohne Glauben an die Objektenwelt. An diesen Glauben ist der natürliche Verstandesgebrauch nothwendig gebunden. Sobald Verstand da ist, ist auch dieser Glaube da. Der Mensch steht auf keine Art isolirt da; er hängt sowohl mit der sinnlichen, als übersinnlichen Welt durch seine Natur, deren Wesen in einem absoluten Gefühle, in der nothwendigen Verbindung des Sinnlichen, und Uebersinnlichen besteht, zusammen. Als ein ursprünglich fühlendes Wesen ist er eben darum ein Bürger der übersinnlichen Welt, weil er ein Bürger der sinnlichen ist, und umgekehrt.

43.

So ist durch die bloße Form des Bewußtseyns zugleich der wesentliche Inhalt desselben gegeben, der in dem nothwendigen Begriffe des Ich, Nicht-Ich, und der absoluten Idee der Gottheit besteht. Diese drey nothwendigen, schon a priori bestimmten Gegenstände des Bewußtseyns machen das organische Ganze desselben aus. Aus diesem organischen Ganzen läßt sich kein Glied reißen, ohne daß es gänzlich zerstört, ja vernichtet würde. Diese unzertrennliche Verbindung treffen wir wirklich auf dem Gesichtspunkte des natürlichen Verstandesgebrauches an; die Erfahrung ohne alle Ausnahme bestätigt das, was unsere Philosophie aus dem absoluten Grunde, den sie aufstellt, deducirt. Und

das

das ist ein evidenter Beweis ihrer Wahrheit, wenn anders gezeigt werden kann, daß sie in ihrer Deduction sich keiner Inconsequenz schuldig gemacht, und durch ein dunkles Gefühl der Nothwendigkeit jener Gegenstände geleitet, ihrer Urprämisse zuwider, bey einem Ziele ankam, bey dem sie nicht hätte ankommen sollen, wenn sie richtig gefolgert hätte. Aber wir sind uns innigst bewußt, daß uns eine solche Inconsequenz nicht gezeigt werden könne. Unser Weg gieng nicht, wie der des Dogmatismus, durch ganz verworrene Schlangengänge der Spekulation, durch das luftige Gebiet der bloßen Begriffe, wo man keinen festen Fuß setzen kann; sondern wir giengen von einem Punkte aus, der, selbst nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseyns jedem Begriffe Inhalt, und Festigkeit giebt, von dem Gefühle, aber nicht von dem im Bewußtseyn gegebenen, bestimmten, sondern von dem jedes mögliche bestimmte Gefühl bestimmenden Gefühle, also von dem absoluten Gefühle, das nur von sich selbst abhängt, das dem Wesen nach nichts, als Freyheit ist, so, wie wir uns die Freyheit denken, oder durch einen Begriff fassen können, nicht aber, insofern sie durch eine bloße Idee vorstellbar ist, als schlechthin unbeschränkte Freyheit, wodurch wir das Wesen der Gottheit bezeichnen, die weder Ich, noch Nicht-Ich, sondern über beydes unendlich erhaben ist, und folglich nichts mit einem Gefühle gemein haben kann.

44.

Das Bewußtseyn ist nach uns nicht möglich ohne ein absolutes Handeln. Es kann auf keine Art gegeben, sondern es muß durch sich selbst hervorgebracht werden. Daher muß das Handeln der Intelligenz, wodurch sie irgend ein bestimmtes Bewußtseyn hervorbringt, als absolut gesetzt werden. Dieses Handeln muß sich selbst bestimmen, es kann auf keine Art bestimmt werden. Aber es kann sich nicht selbst bestimmen, ohne daß zugleich ein Widerstand, auf den das Handeln stößt, gedacht wird. Der Widerstand ist nicht der Grund, sondern die bloße Bedingung des Selbstbestimmens. Nur so ist ein Selbstbestimmen des Handelns (Bewußtseyn) möglich. Es entsteht ein doppeltes Bewußtseyn, nämlich ein Bewußtseyn des Handelns, der eignen Thätigkeit vermittelst des Bewußtseyns des Widerstandes, und ein Bewußtseyn des Widerstandes durch das Bewußtseyn des Handelns. Beydes muß als zugleich gedacht werden; keines geht dem andern vorher. Kein Widerstand, keine Thätigkeit; keine Thätigkeit, kein Widerstand. Da nun das Handeln von dem Widerstande nicht getrennt werden kann, wenn dasselbe bewußtseyend, selbstbestimmend werden soll: so muß das absolute Handeln, als ein Streben gedacht werden, als ein Handeln, das mit einem Widerstande nothwendig im Kampfe liegt: so, daß es denselben nie aufheben kann, wenn das Bewußtseyn nicht vernichtet werden soll.

soll. Ein solches Handeln ist ein Fühlen, und zwar ein absolutes Fühlen, als der Grund jedes bestimmten Gefühls. Das Ich ist also ursprünglich, und wesentlich nichts, als ein absolutes Fühlen, und kann nie aus dieser absoluten Schranke treten. Das ist der Begriff der beschränkten Freyheit, die dem Ich zukommt. Das ist der absolute Grund alles Bewußtseyns, und aller Realität. Aber das Ich kann von seinen wesentlichen Schranken, aus denen es nie treten kann, abstrahiren, und sich durch diese Abstraktion zu einer Idee von Freyheit erheben, die schlechthin übersinnlich, unbeschränkt ist, und folglich gar nichts mit einem Gefühle gemein hat. Es kann sich als fühlende Freyheit schlechterdings nicht behaupten, wenn es nicht jene schlechthin absolute Freyheit als real setzt. Die Absolutheit dieser durch keinen Begriff, sondern bloß durch eine Idee vorstellbaren Freyheit besteht nicht darinn, daß sie, wie das Ich, mit irgend einem Widerstande im Kampfe liegt, und vermittelst desselben durch sich selbst ihre Schranken bestimmen kann, sondern daß sie gar keine Schranken hat, und daher alles mit allmächtiger Kraft bestimmt. Diese Idee ist dem Ich eben so nothwendig, als der Begriff von Freyheit, die das Wesen des Ich ausmacht. Die Absolutheit des Ich ist bloß ideal, das heißt, sie strebt in der Funktion des Erkennens und Wollens über jedes mögliche Objekt hinaus, und strebt nach jener Schrankenlosigkeit, die das Wesen der Gottheit ausmacht, kann sie aber in Ewig-

keit

keit nie erreichen. Die Absolutheit aber, die wir uns durch eine bloße Idee, die sich über jeden Begriff erhebt, in Absicht auf Gott vorstellen, muß als real, als etwas, das nicht erst hervorgebracht werden soll, sondern als etwas, das absolut in der Wirklichkeit statt habe, gesetzt werden, damit der Vernunftzweck, die Absolutheit, die erst durch das Ich hervorgebracht werden soll — Seeligkeit — wenigstens in einem immer höheren Grade, durch ein ewiges Fortschreiten als möglich gedacht werden könne. Ohne das Setzen der Realität dieser Idee läßt sich gar kein Streben des Ich, und da dieses das Wesen des Ich ausmacht, gar kein Ich als möglich denken. Die Realität dieser Idee ist die letzte, absolute Bedingung (nicht Grund) der Realität des Ich, als selbstthätiges Streben gedacht, *) das nothwendig ins Unendliche gehet, und folglich absolute Schrankenlosigkeit fodert.

45.

Auf diese Art ist das Ich, als absolutes Gefühl gesetzt, der absolute Grund aller möglichen Realität, nämlich der Realität der beschränkten Freyheit, die das Wesen

*) Denn sobald wir Gott als den Grund des selbstthätigen Strebens betrachten, gehet die Freyheit verlohren. Gott kann nicht, als der Urheber unserer Freyheit angesehen werden, wie Reinhold glaubt.

Wesen des Ich ausmacht, und nichts als das absolute Gefühl selbst, und folglich sein eigner Grund ist, der Realität des Nicht-Ich, als des bloßen Gegentheils der Freyheit, das als das Materiale der zwar selbstthätigen, aber doch immer beschränkten Freyheit anzusehen ist, weil die Freyheit in ihrem objektiven Wirken immer an die Materie, als Widerstand, gebunden ist; und endlich der Realität der schlechthin unbeschränkten Freyheit, wodurch es einzig möglich wird, daß die beschränkte Freyheit dem Widerstande nicht unterliegt, sondern daß der Widerstand, der sich selbst nicht nach moralischen Gesetzen bestimmen kann, sondern seiner Natur nach denselben vielmehr immer entgegengesetzt ist, im Ganzen immer so bestimmt werde, wie ihn die beschränkte Freyheit selbst bestimmen würde, wenn sie absolute Causalität über denselben haben könnte, und sich doch zugleich als Ich behaupten wollte. Nur durch das Setzen der Realität der unbeschränkten Freyheit wird es möglich, daß die beschränkte Freyheit Ich, und die Materie Nicht-Ich bleiben, und neben einander bestehen können, so, daß keines dem andern unterliegt. Nur so kann der Materie ihre Absolutheit entrissen werden, indem ihre Kraft unter die Leitung des schlechthin übersinnlichen Princips kommt, und daher nur nach moralischen Gesetzen bestimmt wird. Nun hat das Ich von dem Nicht-Ich nichts mehr zu befürchten; unter den schützenden Augen der Vorsehung kann es mit ihm in einem ewigen Frieden leben. Durch die Gottheit, die

alle

alle Veränderungen des Nicht-Ich, gleichsam als die Seele desselben, dirigirt, und zum Besten des schwachen, und beschränkten Ich lenket; die jede dem Ich verderbliche Kraft des Nicht-Ich gleichsam an ewige Fesseln gelegt hat, hört das Nicht-Ich auf, dem Ich im eigentlichen Sinne mehr entgegengesetzt zu seyn. Durch die leitende Hand der Gottheit wird es dem Ich zur Erreichung seines höchsten Zweckes in aller Rücksicht dienstbar. Es wird immer so bestimmt, wie es sich selbst bestimmen sollte, wenn es sich als bloße Naturnothwendigkeit selbst, also nach moralischen Gesetzen, bestimmen könnte. Kurz, es nimmt unter der Leitung der Gottheit, den Charakter der Ichheit an. Auf solche Art ist die absolute Foderung der Vernunft, daß gar kein Nicht-Ich seyn, daß Freyheit alles in allem seyn soll, vollkommen befriedigt, die sonst nie befriedigt werden könnte. So ist alles Harmonie.

46.

Um in Rücksicht auf das absolute Gefühl, das wir als die Urquelle aller Realität bestimmt haben, nicht mißverstanden zu werden, wollen wir hierüber noch einige Bemerkungen hieher setzen. Nur insofern, als das absolute Handeln sich selbst bestimmen, oder Ich seyn soll, kann es ursprünglich nicht anders charakterisirt werden, denn als ein Streben, oder

Füh-

Fühlen, das absolut ist, weil es nur von sich abhängt, und nicht gegeben werden kann, und daher das Wesen des Begriffes der Freyheit, die in dieser Rücksicht immer beschränkt ist, ausmacht. Abstrahirt man von allen Schranken, und reflektirt bloß auf das absolute Handeln, insofern es sich nicht selbst bestimmen, oder in Schranken setzen soll, so erhält man die Idee einer Freyheit, die gar nichts mit einem Gefühle gemein hat, und daher auch kein absolutes Gefühl genannt werden kann; einer Freyheit, die schlechthin unbeschränkt ist. Dies ist die Idee von der Gottheit, die über das Ich, und Nicht-Ich unendlich erhaben ist. Aber diese Idee muß auch wesentlich in dem Ich liegen, indem sie sich mit absoluter Nothwendigkeit im Bewußtseyn ankündigt. Sie liegt auf eine doppelte Art in dem Ich; erstens insofern, als das Ich durch irgend einen Widerstand nothwendig beschränkt ist, und mit demselben im Kampfe liegt, wodurch das absolute Handeln ein Streben, oder Fühlen wird. Diesem Kampfe ist das Ich, als ein bloßes Streben nach dem Siege, nicht gewachsen. Es postulirt daher, um sich behaupten zu können, ein schlechthin übersinnliches Princip, das kein Streben, sondern ein allmächtiges Wirken ist. Diese Idee liegt zweytens in der idealen Absolutheit des Ich. Das Ich strebt nach Schrankenlosigkeit; durch das Bewußtseyn dieses Strebens erhebt es sich zu der Idee eines schlechthin unbeschränkten, nicht bloß idealen, son-

dern wirklichen Handelns. Der Grund dieser Idee ist also die ideale Absolutheit des Ich, wodurch es von seinen Schranken abstrahiren, und aus dem Handeln, das ein Streben ist, die Vorstellung eines ganz reinen Handelns erhält, das auch dem Ich eigen ist, sofern es bloß nach dem Charakter der Idealität betrachtet wird. In dieser Rücksicht ist auch das Ich absolute Freyheit, die schlechthin außer sich keine Schranke kennt. Aber diese Absolutheit ist nicht, wie bey Gott, real, sondern bloß ideal. Diese ideale Freyheit ist ursprünglich kein Gefühl; sondern sie macht sich erst zum Gefühle in der Selbstanschauung.

47.

Aber die ideale Freyheit macht sich nothwendig zu einem Gefühle, wenn sie sich als Freyheit bestimmt. Denn die Freyheit ist das, was sie ist, nur für sich; sie ist weder Subjekt allein, noch Objekt allein, sondern Subjekt-Objekt. Das Subjektive, und Objektive ist in Absicht auf sie vollkommen Eins. Daher ist Freyheit Gefühl, und Gefühl ist Freyheit. Die Freyheit wird sich nämlich in der Selbstanschauung selbst zum absoluten Widerstande, zur Gränze, die sie nicht aufheben kann, so wie sie sich schlechterdings nicht als Nichtfreyheit bestimmen kann. Und eben dieses Bewußtseyn des Nichtkönnens ist das absolute Gefühl, von dem jedes mög-

liche

liche Gefühl abgeleitet werden muß, und daher der Grund aller Realität.

48.

Es muß ferner ein Unterschied gemacht werden zwischen der Freyheit, als absolutem Gefühle, insofern sie unter diesem Charakter in dem empirischen Bewußtseyn vorkommt, sich durch ein Sollen ankündigt, und in dieser Rücksicht moralisches Gefühl heißt, also zwischen der Freyheit, insofern sie als gegeben erscheint, und zwischen der Freyheit, die durch ein absolutes, sich über alles Gefühl, auch das moralische, erhebende Denken erst construirt wird, in der Absicht, die Freyheit in ihrem ursprünglichen Charakter kennen zu lernen. Hier erhebt sich die Freyheit in ihrer idealen Absolutheit über jede Schranke, selbst über die Schranke der moralischen Nothwendigkeit, insofern sie als gegeben betrachtet wird, und wird bloßes reines Handeln. Sie will hier untersuchen, ob das gegebene nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das moralische Gefühl, oder das Sollen, wirklich nothwendig sey; ob die erscheinende Absolutheit nicht täusche. Sie hebt daher die Absolutheit der Erscheinung auf, erhebt sich über sie, und macht einen Versuch, sie aus einem höheren Grunde zu deduciren. Außer dem absoluten Streben, oder Fühlen, welches die Freyheit in der Wirklichkeit ist,

kennt

kennt sie nichts Höhers, als ein ganz reines Handeln, bey welchem von allem Widerstande abstrahirt wird. Dieses ergreift sie als Erklärungsgrund der wirklichen Freyheit, die ein bloßes Streben ist. Sie legt sich die Frage vor: Wie ists möglich, daß aus einem bloßen reinen Handeln (aus absoluter Freyheit) ein Selbstbewußtseyn, ein Ich (bestimmte Freyheit) wird? Als einzig mögliche Bedingung bestimmt sie die absolute Nothwendigkeit eines Widerstandes. Nur unter dieser Bedingung kann das reine Handeln sich selbst bestimmen, oder Ich werden. In Verbindung mit dem Widerstande ist das reine Handeln ein absolutes Streben, oder Fühlen, so, wie das Ich in der Wirklichkeit auch gedacht werden muß; ohne diese Verbindung ist kein Ich möglich.

49.

Aber die Freyheit kann auch von diesem Widerstande außer dem Ich abstrahiren, i. d. o behält sie das bloße reine Handeln übrig, als den idealen Grundcharakter des Ich, den sie in der Wirklichkeit hervorzubringen, und real zu machen strebt, da ihr realer Grundcharakter nichts, als ein Streben ist. Ueber diesen idealen Grundcharakter kann sie schlechterdings nicht hinaus, ohne zugleich auch ihren realen Grundcharakter aufzuheben. Sie sieht ein, daß kein absolutes Streben möglich ist ohne ein reines

Han-

Handeln; daß ohne das letztere als absoluten Grund des Bewußtseyns zu setzen, gar kein Widerstand, als die Bedingung des Bewußtseyns, zum Vorschein kommen kann. Denn der Widerstand, als bewußtseynlos, ist nicht für sich da, sondern bloß für die Intelligenz. Nur durch das bloße Handeln der letzteren kann ihm ein Seyn für dieselbe zukommen. Und nur insofern der Widerstand als daseyend gedacht wird, wird das Handeln der Intelligenz als ein Streben gedacht. Insofern also bloß auf die Intelligenz reflektirt, und von dem Widerstande, dessen Seyn erst durch das Handeln derselben entstehet, reflektirt wird, ist dieses Handeln kein Streben, sondern bloßes reines Handeln. Ueber diesen höchsten Erklärungsgrund kann nun die Freyheit nicht mehr hinaus, wenn sie sich nicht vernichten will, und das kann sie nicht wollen. Das absolute reine Handeln ist ihr daher die schlechthin letzte Gränze, die sie sich selbst in der Spekulation gesetzt hat. Sie bestimmt sich ihrem ursprünglichen Charakter nach als bloßes reines Handeln; sie ist sich in der Selbstanschauung bewußt, daß sie sich nicht anders bestimmen könne. Und so macht sie sich selbst zum absoluten Gefühle. Dieses Gefühl ist nicht gegeben, sondern durch absolute Freyheit hervorgebracht. Es unterscheidet sich also wesentlich von dem im gemeinen Bewußtseyn gegebenen Gefühle der Freyheit. Von diesem ist es noch ungewiß, ob es wirklich Frey-

heit, oder ein bloßes Produkt der Naturnothwendigkeit sey. Aber jenes absolute Gefühl, das die Freyheit, die hier von allem Gegebenseyn abstrahirt, bloß durch ein absolutes Handeln construirt, ist sich in der Selbstanschauung nothwendig die Freyheit selbst in ihrem Charakter. Es kann hier von keinem Widerstande mehr abstrahirt werden, wodurch die Freyheit ein bloßes Streben wird. Die Freyheit ist sich selbst der letzte Widerstand, das Objekt der Selbstreflexion; von diesem Objekte läßt sich nicht mehr abstrahiren, weil die sich selbstanschauende Freyheit nothwendig Subjekt-Objekt ist. Die Freyheit ist also hier ganz reines, absolutes Gefühl, das selbst der Grund des moralischen Gefühles, das sich im gemeinen Bewußtseyn durch ein Sollen ankündigt, so, wie aller übrigen Gefühle, ist.

50.

Nur auf dem Standpunkte, den die ganz freye Construktion dieses absoluten Gefühles gewährt, wird es ganz untrüglich gewiß, daß das gemeine nothwendige Bewußtseyn, oder das gegebene Gefühl von Freyheit nicht täuschen könne, weil die sich selbst erkennende Freyheit ursprünglich nichts, als absolutes Gefühl in der Selbstanschauung ist, und folglich als absolute Realität angesehen werden muß. Die Freyheit ist sich nämlich in dieser künstlichen Selbstbestimmung

bewußt, daß sie sich nicht durch ein willkürliches Spiel der Phantasie, sondern durch absolute Nothwendigkeit, durch ein Bewußtseyn, daß sie sich schlechterdings nicht anders bestimmen könne, habe leiten lassen. Hat nun die Freyheit ihren idealen Grundcharakter kennen gelernt, dann vereinigt sie wieder, was sie getrennt hatte, und was in der Wirklichkeit selbst vereinigt ist. Sie steigt von dem idealem Ich, von dem bloßen reinen Handeln, zu dem wirklichen Ich, als einem Handeln, dem immer von außen widerstanden wird, herab, und verknüpfet das eine mit dem andern auf eine unzertrennliche Art, weil sie wohl weiß, daß keines, isolirt von dem andern gedacht werden kann, wenn das Bewußtseyn nicht aufgehoben werden soll.

51.

Das Ich in der Wirklichkeit ist, und bleibt ihr für die ganze Ewigkeit nicht weiter, als ein Streben, oder Fühlen, das durch einen Widerstand von außen, nicht aber durch den Widerstand, zu dem sich die absolute Freyheit in ihrer Selbstanschauung selbst macht, bedingt ist. Auch dieses Fühlen, das durch den Widerstand von außen bedingt ist, ist insofern absolut, als es nie durch Aufhebung alles Widerstandes zu einer gänzlichen Schrankenlosigkeit, zu einem bloßen reinem Handeln, übertreten kann. Aber

in Rücksicht auf das reine ideale Handeln, wodurch das Bewußtseyn des Widerstandes, und folglich auch das Streben bedingt ist, ist jenes Fühlen nicht absolut, sondern muß abgeleitet werden von dem absolut letzten Gefühle, das die Freyheit selbst ist in ihrer reinen Selbstanschauung, als nothwendiges Objekt betrachtet, das sie für sich selbst wird.

52.

Bis zu diesem absoluten Gefühle muß die philosophirende Vernunft vordringen, wenn sie keinen eingebildeten, sondern realen absoluten Grund aller Realität aufstellen will. Nur dadurch, daß man bey dem gegebenen physischen, oder moralischen Gefühle (bey dem nothwendigen Bewußtseyn der Naturnothwendigkeit, und Freyheit, bey dem Müssen, und Sollen, so wie beydes in dem gemeinen Bewußtseyn vorkommt) stehen blieb, oder es nicht von einem absoluten Gefühle, welches die sich selbst anschauende, und bestimmende Freyheit in ihrem reinen idealen Charakter ist, ableitete, sondern den Grund des im Bewußtseyn gegebenen Gefühles entweder bloß in dem Ich, als realem absoluten Handeln, das sich nie bestimmen kann, eben darum, weil seine Absolutheit als real angesehen wird, und daher als Ich sich selbst aufhebt; oder bloß in dem Nicht-Ich durch Einwirkung auf das Ich, wodurch ebenfalls kein

Bewußtseyn entstehen kann, oder in dem gegebenen Ich, und Nicht-Ich zugleich, welche Verbindung die Erfahrung selbst ist, und daher erst begründet werden muß — aufsuchte, wurde die Vernunft mit sich selbst entzweyet. Durch das erste Verfahren wurde das Ich zur Gottheit gemacht, durch das zweyte zum bloßen Dinge herabgewürdigt, durch das dritte wurde gar nichts erklärt, sondern es blieb ungewiß, was das Ich sey, ob das erste, oder zweyte. Man drehte sich im letzten Falle in einem ewigen Zirkel herum, und erklärte das Gefühl aus dem Dinge, und das Ding aus dem Gefühle. Daher kann die letztere Erklärungsart, die die Erfahrung aus der Erfahrung zu erklären strebt, gar nicht auf den Charakter einer philosophischen Erklärung Anspruch machen. Als Philosophie widerspricht sie sich selst. Sie ist der gemeine Dogmatismus, der nicht einmal den Sinn der erste Frage, welche die philosophirende Vernunft aufwirft, versteht. Aber es läßt sich auch leicht zeigen, daß die zwey ersten Erklärungsarten sich widersprechen, weil sie entweder von einem Ich an sich, oder einem Dinge an sich ausgehen, ohne diese beyden Begriffe erst bestimmt zu haben. Von einem schlechthin Unbestimmten läßt sich nichts Bestimmtes deduciren. Dieß zeigte der Skepticismus mit unwiderleglichen Gründen; und insofern er wähnte, daß der absolute Grund des Wissens gar nicht zu finden sey, stellte er nothwendig

das traurige Resultat auf, daß in unserm Wissen in Ewigkeit nichts Gewisses seyn könne, als daß es schlechterdings keine Gewißheit gebe. Nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchem die philosophirende Vernunft bis auf Fichte aufgieng, war der Skepticismus die einzig wahre Philosophie.

Erster Abschnitt.

Zustand der Philosophie vor Kant.

§. 1.

Es kann gar nicht geläugnet werden, daß die Philosophie unmittelbar vor der Erscheinung der Kritik einen höchst gefährlichen Grad erreicht hatte. Schon neigte sich wegen der außerordentlich hochgestiegenen Cultur der theoretischen Vernunft, die immer consequenter dachte, aber doch noch nicht die Kraft hatte, aus ihrem Gebiete herauszutreten, und bis in das Gebiet der rein praktischen Vernunft vorzudringen, den Sieg auf die skeptische Parthey, die zwar in Vergleichung mit den übrigen der Zahl nach ziemlich klein war, aber ein entschiedenes Uebergewicht über alle in der Stärke, und Wirksamkeit ihrer Waffen hatte, und daher frühe, oder spät die übrigen würde zu Boden geschlagen, oder gezwungen haben, das Gewehr zu strecken, und sich auf Diskretion zu ergeben. Aber

wehe

wehe der Menschheit, wenn es dieser Parthey gelungen wäre, die übrigen sich zu unterjochen! Denn in diesem Falle würde es auch um die Möglichkeit alles menschlichen Wissens, und folglich auch um die fernere Existenz der Philosophie, und aller übrigen Wissenschaften, als solcher, geschehen gewesen seyn. Es würde eine vollkommene Anarchie unter der Menschheit haben eintreten müssen. Denn wenn alles wankend gemacht ist, so mag jeder thun, was er will. Religiöse, und politische Tyranney, Aberglaube, und Unglaube würden unbesiegbar geworden seyn. Etwas Aehnliches geschah wirklich in Frankreich.

§. 2.

Da alle übrigen Partheyen sahen, daß sie auf dem freyen Felde nichts wieder jene, zwar an der Zahl kleinere, aber doch an intensiver Kraft weit stärkere, und ganz überlegene ausrichten könnten, so zog sich jede derselben in eine ihr eigene Festung zurück, die sie für die stärkste hielt, um in derselben die Kleinodien der Menschheit, nämlich alle Gegenstände des Wissens, und Glaubens, die Pflichten, und Rechte, die Hoffnungen dieß- und jenseits des Grabes, und die geheiligte Bundeslade der Religion sicher zu verwahren. Das Sonderbarste war, daß selbst diejenigen, die immer Todfeinde der Philosophie waren, sich dennoch bey der allgemeinen Gefahr, alles, was der

Mensch-

Menschheit theuer seyn mag, zu verlieren, mit Waffen der Philosophie versahen, und sich endlich in irgend eine der philosophischen Burgen flüchteten. Allein die kleine Parthey, die durch die Stärke und Wirksamkeit ihrer Waffen das Schlachtfeld zu behaupten wußte, nicht zufrieden mit diesem Siege, verfolgte die Flüchtlinge aller Partheyen bis in ihre festesten Schlösser, und schloß diese so enge ein, daß den Belagerten, wenigstens den Verständigern, wenig Hoffnung mehr übrig blieb, sich behaupten zu können. Man machte Ausfälle; allein da die Belagerer dieselben, ihrer Art und Stärke nach, immer zum voraus berechnen konnten, so wurden jene, die derley Ausfälle wagten, stets mit blutigen Köpfen zurück geschlagen. Man schoß ganze Batterien von dem schwersten Geschütze ab; aber die Belagerer hatten sich so künstlich verschanzt, daß alle Kugeln ganz unschädlich über ihren Häuptern hinweg fuhren. In den Ländern, in welchen die Zeughäuser der Ketzermacherey schon seit langer Zeit geplündert, und niedergerissen waren, und man folglich gegen die Belagerer von da aus keine Waffen erhalten konnte, verfiel man einmüthig, selbst mit Einwilligung der Feinde, auf den Entschluß, die streitigen Punkte dem Ausspruche dreyer dadurch sehr berühmt gewordener Richter zu überlassen. Der eine heißt der Satz des Widerspruches, der zweyte die Erfahrung, der dritte der gesunde Menschenverstand.

§. 3.

Die streitenden Partheyen brachten nun ihre Streitsache vor die besagten, und mit Einverständniß gewählten Richter. Die beyden ersten thaten nach reiflicher Ueberlegung endlich den Ausspruch, und sagten den Deputirten der belagerten Partheyen: „Ihr habt ganz recht; ihr dürfet daher der Gegenparthey in keinem einzigen Punkte weichen, wenn ihr nicht alles verlohren geben wollet. Jede Parthey aus euerer Confoderation geht aus einem bestimmten, und aus lauter verträglichen Merkmalen bestehenden Begriffe aus, und die Urtheile, die ihr darauf gründet, die Folgerungen, die ihr daraus ziehet, sind wichtig, und consequent: ihr müsset also entweder alles aufgeben, oder Nichts. Ein Vergleich hat hier gar nicht statt. Freylich könnten euch euere Gegner einen schlimmen Streich spielen, wenn es ihnen einfiele, die Rechtmäßigkeit des Besitzstandes euerer Grundbegriffe, und der daraus gezogenen Grundsätze in Anspruch zu nehmen. Allein das ist nicht zu besorgen, so lange sie das sind, was sie sind.“ Nun erhielt auch die Gegenparthey ihren Bescheid. Allein die Richter bestätigten aus denselben Gründen, und ebenso ihre Ansprüche, weil auch sie aus bestimmten Begriffen, deren ursprüngliche Rechtmäßigkeit bis daher noch nicht in Untersuchung gekommen war, ausgiengen. Nun hoffte man, der gesunde Menschenverstand, auf den

sich

sich beyde Partheyen beriefen, würde einen entscheidenden Ausspruch thun. Allein auch dieser fiel zweydeutig, und unbestimmt aus, daß beyde Partheyen denselben mit gleichem Rechte zu ihren Gunsten auslegen konnten.

§. 4.

Da nun auf diesem Wege keine Entscheidung zu erwarten war, so begann der Kampf auf beyden Seiten um so heftiger. Viele aus den klügeren, und weiter sehenden Köpfen, überzeugt, daß sie sich doch nicht lange mehr halten könnten, sondern sich frühe, oder spät ergeben müßten, giengen lieber freywillig, und noch zu guter Zeit zur Gegenparthey über; und so wurde diese immer stärker. Dieses geschah vorzüglich in England, und Frankreich. Andere sahen zwar die Gefahr nicht minder ein; doch — mehr durch eine gewisse Ahndung, daß noch Hülfe kommen würde, als durch deutliche Einsicht geleitet, entschlossen sie sich, standhaft zu bleiben, und das Aeußerste abzuwarten. Nur die Zeloten, und Schwärmer, worunter vorzüglich die Theologen waren, sahen mitten in der größten Gefahr keine Gefahr. Weit entfernt, von einer Uebergabe etwas hören zu wollen, sahen sie vielmehr ihre Gegner mit erbarmungsvollem, und mitleidigem, theils mit Rache flammendem Blicke als arme Schwärmer, und schwache Frevler an, und verschwo-

schworen sich, denselben nicht in dem geringsten Punkte nachzugeben, sondern den Kampf so lange fortzusetzen, bis sie vollkommen aufgerieben wären.

§. 5.

Sie glaubten, noch so viele Hülfsmittel zu ihrer Vertheidigung zu haben, daß es den Gegnern nie gelingen könnte, ihnen den geringsten Vortheil abzugewinnen. Ueberzeugt, daß schon von ihren Vorfahren alles gedacht worden sey, was die Menschheit in Absicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten bedürfe, glaubten sie, des Selbstdenkens nicht nur unüberhoben zu seyn, sondern machten auch dasselbe zum größten Verbrechen, das sie mit den schrecklichsten Strafen belegten. Statt des Denkens, beschäfftigten sie sich damit, daß sie Grillen, Fledermäuse, Nachteulen, und dergleichen Gezüchte fiengen, ihre Bruten auf das sorgfältigste pflegten, das Volk äfften, und jeden verfolgten, der nicht aus ihrer Gemeinbrille sehen wollte.

§. 6.

Diese Thorheiten wußte die Gegenparthey vortrefflich zu ihrem Vortheile zu benutzen; und so gelang es ihr, immer mehrere, und wichtigere Proselyten für sich zu gewinnen, so zwar, daß in einigen Ländern auch sogar das gemeine Volk anfieng, sich von dem

Gänz

Gängelbande dieser blinden Führer loszureißen, ihr Ansehen, und ihre Lehren zu bezweifeln, und sogar die heiligsten, und für die Menschheit wichtigsten Wahrheiten, die jene mitunter lehrten, aber durch das Zusammenstellen mit Thorheiten verdächtig, und durch luftige Gründe unsicher machten, in Anspruch zu nehmen. Dieß geschah vorzüglich in Frankreich, wo sich der größere Haufe der hohen und niedern Religionslehrer, besonders in den letzten Zeiten, durch Gedankenlosigkeit, Unsinn, Rechthaberey, Verfolgungssucht, Schwärmerey, lächerliche Darstellung der wichtigsten Punkte in der Sittenlehre sowohl, als in der Religion bey allen, die nur etwas nachdachten, eben so verächtlich, als verhaßt machte, und dadurch nichts, als Gleichgültigkeit, und Zweifelsucht gegen alles, was mit der Religion in einiger Verbindung stand, bey dem vorzüglichsten Theil der Nation erregte; und wo auf der andern Seite die Philosophie in die Hände der Schöngeister fiel, die mit allen Grazien der Musen ausgeschmückt, mit Welt- und Menschenkenntniß ausgerüstet, und mit der Kunst, nach Lucians ächtem Geiste alles lächerlich zu machen, vertraut, durch Eleganz des Styls, durch lebhafte, und die Sinne rührende Darstellung, durch blendenden Witz, und einen hohen Grad der Popularität, und einen täuschenden Schein des Tiefsinnes bey aller Geschmeidigkeit und Gefälligkeit des Vortrages die Bewunderung, Liebe, und das Vertrauen des größten Theils der Nation

tion erschlichen, und dadurch, daß sie vermittelst des Zaubers der Beredsamkeit die Seichtigkeit und Schwäche ihres Räsonnements künstlich zu verbergen wußten, der wahren Philosophie, die vor allen die Principien, worauf man seine Behauptungen baut, geprüft, und dem ganzen menschlichen Wissen ein festes, unerschütterliches Fundament untergelegt wissen will, immer mehr Abbruch thaten. Das Betragen beyder Partheyen gegen einander hatte bey dem größten Theile der Nation in Absicht auf die Ueberzeugungen, auf welchen die ganze Würde, und Wohlfarth der Menschheit beruht, nämlich auf moralische, und religiöse, den schlimmsten Einfluß, und brachte in dieselben die traurigste Verwirrung.

§. 7.

Eine seichte und schöngeisterische Philosophie, die unbekümmert um die Principien, auf welche sie ihre verführerischen Lehrgebäude gründet, mehr dahin zielt, um zu überreden, als zu überzeugen, zu gefallen, als gründlich zu belehren, der Sinnlichkeit zu frohnen, als Geist, und Herz in Absicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten zu befriedigen, zu blenden, als zu erleuchten, und durch eine Art von der gefährlichsten Koketterie sich immer mehr Anbether zu verschaffen, und statt ihrer ein dauerhaftes Glück zu gewähren, sie nur auf Augenblicke zu belustigen, — eine solche

Phi-

Philosophie kann nichts anders zur Folge haben, als daß eine traurige Zweifelsucht sich immer mehr verbreite, und selbst die wichtigsten, unentbehrlichsten Wahrheiten verdächtig mache. Auf solche Art wurde in Frankreich zu jener schauervollen Erschütterung alles vorbereitet, und reif, die wir nun anstaunen, und die in der ganzen Geschichte der Vorzeit ihres Gleichen nicht hat.

§. 8.

In Deutschland sah es nicht viel besser mit der Philosophie aus. Zwar schien sie anfangs durch ihre zwey großen Repräsentanten, Leibnitz, und Wolf, ein festes, unerschütterliches, der Ewigkeit selbst trotzendes Fundament erhalten zu haben, auf welchem ihr Gebäude vollendet werden, und sicher ruhen könnte. Nie gab es vielleicht einen umfassenderen Geist, als Leibnitz, sagt ein neuerer Schriftsteller.*) Aus der griechischen, und scholastischen, aus der alten, mittlern, und neuern Philosophie, deren jedes System nach seinen Gründen, nach Zusammenhang, und Resultaten er mit tief eindringender Spähkraft der Vernunft durchschaut, und geprüft hatte, bildete seine Welt-

*) Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professors Kant.

Weltverbindende Einbildungskraft ein System, oder vielmehr die Elemente eines Systemes, in welchem er Platos kühnste Dichterschwünge mit dem Scharfsinn des Aristoteles verband, den gewagtesten Hypothesen durch die feinsten psychologischen Beobachtungen mit täuschender Wahrscheinlichkeit die Form erweislicher Dogmen gab, und Philosophie, und Christenthum, Welt, Menschheit und Gottheit zu dem erstaunungswürdigsten Ganzen verband, welches nur immer ein menschlicher Geist zusammenweben konnte.

§. 9.

Dieses System schien, um sich eines allgemeinen Beyfalls zu erfreuen, nur einen Mann zu erfordern, der demselben die wissenschaftliche Form anschmiegte, der die darinn aufgestellten Grundsätze in ihrer ausgebreitetesten Fruchtbarkeit darstellte, und in einer lichtvollen Ordnung zu einem Ganzen verband.

Wolf trat auf, und in ihm — (so dünkte es dem bewundernden Deutschlande) die Wahrheit selbst mit ihrer strahlenden Fackel, wie der oben angezeigte Schriftsteller sich sehr schön, und mahlerisch ausdrückt. Nicht Britte, nicht Gallier, nicht Alterthum, und nicht neuere Zeiten stellen ein in sich selbst so gerundetes, so vollständiges, und umfassendes System der wichtigsten Theile der Philosophie auf, als Wolf. Das

alte

alte Chaos der Philosophie schien, durch die schöpferischen Lichtpfunken des Leibnitzischen Genies in Gährung gesetzt, sich urplötzlich vermittelst der formenden Hand, und Entwickelungsgabe des großen Wolfs zu einer Harmonie- und Ordnungsvollen Welt ausgebildet zu haben. Kaum stund es da das große Gebäude, als sogleich alle Hallen der aristotelisch-scholastischen Philosophie verlassen wurden. Es schien nun in Deutschland, daß alle philosophischen Sekten ihre alten Zwistigkeiten auf immer vergessend, unter der Fahne der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie in ewiger Eintracht, und mit vereinigten Kräften die Wohlfahrt der Menschheit vertheidigen, und die wichtigsten Vernunftaufgaben über Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, durch eine allgemeingültige Auflösung auf immer vor allem Zweifel in Sicherheit setzen würden. Man wünschte sich allgemein Glück, endlich ein festes Fundament für die ganze Philosophie, und vorzüglich für diejenigen Gegenstände des menschlichen Wissens, an welchen die Menschheit von jeher unter allen cultivirten Völkern das lebhafteste Interesse nahm, weil ihre ganze Würde, und Wohlfarth damit zusammen hängt — einmal gefunden zu haben. Wenn es Iselin beynahe unbegreiflich findet, wie ein von jedem Funken einer anmuthigen Phantasie, und eines munteren Witzes entblößter Geist (dergleichen Wolf war); wie ein Geist, der nie den Grazien geopfert, nie den Musen gehuldigt hatte; wie ein Geist, der

lauter Vernunft zu seyn schien; wie ein so trockenes, und ernsthaftes Genie — einen so allgemeinen Beyfall, und eine so entschiedene Uebermacht über die Geister habe erhalten, und so lange die höhern, und niedern Schulen Deutschlandes mit einem wahren Despotismus habe beherrschen können: so finde ich dieses alles, wenn ich die damals obwaltenden Umstände erwäge, sehr begreiflich. Denn wenn man bedenkt, daß damals die Deutschen durch das bisherige Studium einer in barbarischer Sprache vorgetragenen, und an innerem Gehalte eben so barbarischen Philosophie, wie die scholastische war, an eine trockene, und von allen Grazien entblößte Darstellungs- und Behandlungsart philosophischer Fragen schon gewöhnt, und der Zauberreize der Musen noch sehr unempfänglich, mit mehr Interesse, und Enthusiasmus für das Wesen der nackten Wahrheit, als für ein schönes Kleid derselben hatten: so wird man sich nicht mehr wundern, daß ein System, das auf einem unerschütterlichen Grunde errichtet zu seyn, und durch Bestimmtheit der Begriffe, durch Bündigkeit der Schlüsse, durch streng systematische Ordnung und Zusammenhang über die schwersten, aber für die Menschheit interessantesten Fragen das helleste Licht einer mathematischen Evidenz zu verbreiten schien — von den biederen, und Wahrheit liebenden Deutschen mit dem lebhaftesten Enthusiasmus ergriffen, und vertheidiget worden ist.

§. 10.

§. 10.

Ueberzeugt also, daß man durch diese Philosophie den Ariadneischen Faden gefunden habe, vermittelst dessen man durch die verworrenen Labyrinthe des menschlichen Denkens sicher bis an das glänzende, der philosophirenden Vernunft, und durch sie der ganzen Menschheit vorgesteckte Ziel gelangen könnte, glaubte man, sich wohl hüten zu müssen, diesen Faden auch nur einen Augenblick fahren zu lassen, oder einen andern, als den vorgezeichneten Weg einschlagen zu dürfen. Daher kam es denn, daß man dieser Philosophie, wie der Göttinn der Wahrheit huldigte, und allen ihren Winken mit sklavischer Anhänglichkeit folgte.

§. 11.

Jedoch in Frankreich, und England fand weder Leibnitz, noch Wolf einen ausgezeichneten Beyfall, ob sie gleich auch daselbst die größte Aufmerksamkeit erregten, und eine seltene Celebrität gewannen. Und zwar was Leibnitzen betrifft, so behandelte des Galliers leichtes, und flatterhaftes Genie die großen, und schwungvollen Ideen desselben, wie Platonische Schwärmereyen, mehr gemacht für die Spiele des Witzes, als für die wirkliche Anwendbarkeit auf das praktische Denken, und Handeln. Bayles unbestechlicher Prüfungsgeist, und ungebundener Skepticismus

insbesondere — schien über Leibnitzens jede erhabene, und geistvolle Hypothese gleichsam mit tückischer Hand ein feines, schleichendes Gift zu streuen, an welchem sie früher, oder später hinsterben mußte. — Der kältere Britte betrachtete nur zu bald die mehr als platonisch-kühnen Dogmen des Leibnitzes, wie die erhabenen Phantasien eines außerordentlichen Genies, blendend, und unterhaltend für die Einbildungskraft, aber leicht verdunstend unter der reinen Beschauung der Vernunft.

Britte und Gallier kosteten noch weniger die Leibnitz-Wolfische Philosophie, als die einzelnen Dogmen derselben, in den Schriften des Verfassers der Theodicee. Vermöge der Geistes-Eigenthümlichkeit, die sie antrieb, treffende psychologische Beobachtungen den schulgerechtesten Schlüssen vorzuziehen, und in allen ihren Geisteswerken jeder Art mehr rhapsodistisch, als methodisch zu Werk zu gehen, konnte ihnen unmöglich eine Philosophie behagen, die, wie die Wolfische in ihrer Uniform, durchaus für mathematische Wissenschaftlichkeit berechnet, mehr schwerfälliger Gewand, als wirklichen Gehalt zu haben schien.

§. 12.

Der Sensualist Locke, der psychologisch fein in seinen Untersuchungen, klar, und anschaulich in seinem

Ideen-

Ideengange, gedrängt, und blühend in seinem Vortrage war, blieb der Lieblingsphilosoph zweyer Nationen, die beyde auf dem höchsten Gipfel der Verfeinerung standen, und deren sämmtliche Modeschriftsteller den gröbsten Materialismus predigten, welchem die Grundsätze des Versuches über den menschlichen Verstand so gewünschten Vorschub thaten — eine Philosophie, die eben durch das Unbestimmte, Unzusammenhängende, und Folgewidrige einiger ihrer vorzüglichsten Dogmen, und Resultate zu gleicher Zeit den Eklekticismus, und mit diesem den Skepticismus außerordentlich begünstigte, welcher letztere in dieser Epoche als die Folge von der Mischung aller philosophischen Systeme, und von der gänzlichen Vernachlässigung wissenschaftlicher Bearbeitung derselben angesehen werden muß. *)

§. 13.

Aber auch in Deutschland erwachte man endlich wieder aus den süßen, und hyperphysischen Träumereyen, in welche man sich durch blinde Nachbetherey hatte einwiegen lassen. Man kam wieder zum Bewußtseyn der Würde des menschlichen Geistes zurück, die nur in unabhängiger Selbstthätigkeit, und dem freyen

*) Jenisch am a. O.

freyen Gebrauche der demselben beywohnenden Kräfte besteht, und behauptet wird; und die ganz verlohren geht, wenn man sich blind einem andern, auch dem besten Führer, hingiebt, und sich von ihm, mit verschlossenenen Augen, mechanisch gängeln läßt. In der Krankheit selbst dieses Systems lag das Mittel zur Wiedergenesung. Ohne zwar von den Grundbegriffen, von welchen es ausgieng, Rechenschaft zu geben, und in dieser Ansicht ein bloßes leeres Begriffenspiel ohne alle objektive Gültigkeit, war es doch ganz darauf angelegt, durch den künstlichsten, und richtigsten Gang der Zergliederung, durch strenge Consequenz, wornach es strebte, und durch die zum erstenmal versuchte, bisher noch nie auf die Philosophie angewandte mathematische Methode, wodurch es den Schein der Evidenz erschlich, gleich bey dem ersten Anblick zu täuschen, und diese Täuschung zu unterhalten. Vor lauter Helligkeit konnte man die Täuschung nicht bemerken. Aber eben diese Methode stimmte den kaltblütigern Deutschen zum ernsten Nachdenken, weckte ihn zum Grübeln, zum gesetzteren, anhaltenderen, und regelmäßigern Denken. Man grübelte, und grübelte so lange, bis man vielleicht durch die wohlthätige Dazwischenkunft ausländischer Skeptiker aufmerksam gemacht, die Dogmen der bisher angebetheten Philosophie selbst zu Gegenständen des Grübelers machte; und dann, sobald man das Kühne, Prekäre, Unerweisliche in so manchen Sätzen bemerkte, mit ihr unzufrieden zu werden anfieng.

Gleich-

Gleichsam endlich ermüdet durch die lästige Demonstriesucht, und Trockenheit der Wolfischen Systematik, durch den psychologischen Beobachtungsgeist auf einen neuen, und ganz verschiedenen Weg eingeleitet, und durch das zu gleicher Zeit in Deutschland aufblühende Studium der schönen Litteratur von den schwindlichten Höhen einer fruchtlosen, und schimärischen Spekulation zum Praktischen des wirklichen Lebens heruntergestimmt, — verlohren die Deutschen immermehr die Lust, mit Wolfen im Aether abstrakter, und willkürlicher Notionen herumzuschweben, wie sich Herr Metz ausdrückt, und aus ihnen ein hypenphysisches Gebäude der Erkenntniß zusammen zu setzen.

§. 14.

Man hatte nämlich bemerkt, daß es dem Leibnitz-Wolfischen Systeme an der Hauptsache, um die es der philosophirenden Vernunft zu thun ist, an einem absoluten Grunde alles Wissens fehlte. Der Satz des Widerspruches, der in diesem Systeme als Fundament aufgestellt wird, bedarf theils selbst eines höheren Grundes, theils ist er ganz unfähig, reale Wahrheit, als solche, zu begründen. Der Satz des zureichenden Grundes, auf den Satz des Widerspruches gebaut, wie es in diesem Systeme geschieht, kann ebenfalls nichts, als formale Wahrheit begründen, weil hier der zureichende Grund immer ein bloßer Begriff

griff ist, von dem auf diesem Wege in Ewigkeit nicht ein völlig zureichender, oder absoluter Grund zu finden ist.

§. 15.

Diese Bemerkungen, die den scharfsinnigeren Deutschen nicht entgehen konnten, machten, daß Locke auch in Deutschland immer mehr Anhänger fand. Da er alles auf Erfahrung baute, so glaubte man, dieser Philosophie nicht nur darum den Vorzug geben zu müssen, weil sie einen materialen Grundsatz aufstellte, der schlechthin nöthig ist, wenn objektive Wahrheit, um welche es der Philosophie einzig zu thun ist, möglich seyn soll; sondern weil man sie auch der möglichsten Popularität fähig, und daher für geschickt hielt, durch sie die Menschheit zu veredeln, und zu beglücken, statt daß die Leibnitz-Wolfische Philosophie wegen ihrer abstrakten Uniform nie in das gemeine Leben, und die grossen Zirkel der Menschen einzuführen war, sondern bloß in den Schulen ihr Wesen treiben mußte. Dieser letztere Punkt empfahl die Lockische Philosophie auch in Deutschland so sehr, daß sie beynahe eine allgemeine Revolution der Denkart daselbst bewirkte, und der sogenannten Popular-Philosophie allgemeinen Eingang verschaffte.

Kaum irgend eine andere Meynung, sagt Reinhold, ist unter dem gebildeten, und eigentlich ge-

gelehrten Publikum unserer Zeit allgemeiner verbreitet, und tiefer eingewurzelt, als: „daß die Brauchbarkeit und Wahrheit der Philosophie in der Popularität, und daß die Volksaufklärung vorzüglich in der dem Volke beygebrachten Philosophie bestehen müsse.“ Die erste Hälfte dieser Meynung erstreckt sich über die ganze kultivirte Welt, die zweyte über die Gegenden, wo von Volksaufklärung die Rede seyn darf. Die Eine ist theils aus England durch die an den gemeinen Menschenverstand gegen die skeptischen Vernünfteleyen appellirenden Widerleger David Humes, theils aus Frankreich, wo schon so lange her die Reputation eines Gelehrten von seiner Verständlichkeit für die Damen abhieng, und selbst der Name Metaphysik lächerlich geworden ist, nach Deutschland herüber gekommen. Hier hatte sich der Ueberdruß gegen die Leibnitz-Wolfische Philosophie bald genug, und in dem Verhältnisse eingefunden, als Leibnitzens Geist, der schon durch seine ersten Apostel, Wolf, Baumgarten, und Bilfinger nicht völlig rein aufgefaßt war, sich mit jedem neuen Compendium, und jeder neuen Nutzanwendung des Systemes aus dem noch übrig gebliebenen, wiewohl mannigfaltig verstümmelten Buchstaben desselben immer mehr und mehr verlohr. Einige unserer akademischen Lehrer fiengen nun alles Ernster und mit großem Beyfall an, die Philosophie für das Volk zu bearbeiten. Ihnen begegneten die Bemühungen der

phi-

philantropinschen Reformatoren der Erziehungskunst, und der an der allgemeinen deutschen Bibliothek arbeitenden Reformatoren der Religionslehre.

Die Scheidewand zwischen den gelehrten und populaeren Kenntnissen fiel; und auch das Volk von allem Alter und Geschlecht wurde von den Kanzeln, und Kathedern herab, in Erbauungsschriften, und Romanen für die Philosophie bearbeitet.

Die popularisirte Philosophie nahm zwar nur in der Moral den Namen, aber, ihrem ganzen übrigen Wesen nach, den Charakter der bloßen Glückseligkeitslehre an. Sie besteht in dieser Eigenschaft aus mannigfaltigen Versuchen, allerley Ueberreste der weyland spekulativen Philosophie mit den natürlichen Begriffen des gemeinen Verstandes zusammen zu schmelzen, und insoferne theils nur durch Verwechselung dieser ungleichartigen Bestandtheile möglich. Daher läßt sich auch von ihr keine allgemeine Schilderung, in welcher auch nur Einer ihrer Anhänger seine Philosophie wiederfände, entwerfen, und es ist ungerecht, ihr überhaupt die Ungereimtheiten beyzumessen, die entweder der rein natürliche Verstand, oder die rein wissenschaftliche Spekulation in einer Vorstellungsart antreffen müssen, die sich nur als das Produkt einer

gegen-

genseitigen Einschränkung beyder durch einander denken läßt. Auch verstummen die Einwendungen jeder nicht pedantisch gewordenen Spekulation bey dem Genusse der Blüthen, und Früchte, die der Geist der Humanität durch sittliches Gefühl, reifem Geschmack, und feine, richtige Beobachtung in den Schriften so manches Mannes erzeugt hat, der dem Worte Glückseligkeitslehre eine Bedeutung gab, durch welche jede unbedingte Herabsetzung desselben recht anstößig geworden ist. In einem ganz andern Sinne wurde jener Name von dem großen Haufen genommen, bey welchem die Philosophie nur unter dessen Empfehlung Eingang fand. —

Die popularisirte Philosophie wurde durch schöne Geister civilisirt, wie jede andere Waare des Luxus von Zeit zu Zeit modernisirt, auch in die feine, große Welt eingeführt, und wer weiß, wie weit sie es in derselben noch einst gebracht haben würde, wenn nicht die französische Revolution dazwischen gekommen wäre. An dieser war nun freylich die französische Glückseeligkeitslehre, so wenig, als die ehemalige Glückseeligkeit der französischen feinen, und großen Welt, nicht ganz unschuldig. Auch ist jene Lehre in Frankreich während der Revolution, wie vor derselben, sich immer gleich geblieben, und hat an dem Zustande, der auf dieselbe gefolgt ist, und an demjenigen, den sie herbey geführt hat, gleichen

An-

Antheil. Die an jenen Eräugnissen ganz unschuldige deutsche Glückseeligkeitslehre wurde, als sogenannte Philosophie, nun auch unter uns besonders denen verdächtig, die ein beträchtliches Glück zu verlieren, und wahrgenommen hatten, auf welche Weise die neuen Glücklichen in Frankreich im Namen der Philosophie zu ihrem Glücke gelangt sind. Daß es den deutschen Glückseeligkeitslehrern eigentlich nur darum zu thun sey, zu dem Glücke anderer auch noch die Seeligkeit hinzuzufügen, mit der sie sich für ihre eignen Personen ohne jenes Glück begnügen, welches sie doch in dem Grundbegriffe so wenig, als in der Benennung ihrer Lehre vergessen — dieses kann wohl nur derjenige begreifen, der weiß, wie sehr die deutschen Philosophen bisher besser, als ihre Philosophie gewesen sind. So urtheilt Reinhold in seiner Schrift: Ueber die Parodoxien der neuesten Philosophie, über die Popular-Philosophie, die vorzüglich durch Locke Eingang gefunden hat.

§. 16.

Wenn gleich die sogenannte Popular-Philosophie nichts weniger, als Philosophie ist, und daher unter diesem Namen gar keinen Werth hat, ja in mancher Rücksicht sehr verderblich geworden ist, indem sie durch ihre unhaltbaren Gründe auch die wichtigsten, der Menschheit interessantesten, und heiligsten

Wahrheiten wankend machte, und daher dem Skepti-cismus Thür und Thor öffnete: so trug sie doch als gebildeter natürlicher Verstand durch das rege Streben, auf alle ihr mögliche Art die alte Nacht der Vorurtheile zu vertreiben, uud die edleren Gefühle der Humanität zu erwecken, und zu beleben, außerordent-lich viel zur Kultur, und Aufklärung der deutschen Nation bey.

Wenn es bey der ächten Kultur, und Aufklärung einer Nation, und der Menschheit überhaupt, sagt Herr Jenisch, zuerst, und vor allem darauf an-kommt, daß der Geist des Denkens unter den Men-schen geweckt, und verbreitet, daß für Wahrheit, Schönheit, und Tugend ein edeles Interesse in den Herzen entflammt, und zu diesem Zwecke insbesondere die wichtigsten, und interessantesten aller Wahrheiten mit einer gewissen lebendigen Kraft, und wär' es auch nur vermittelst eines gefälligen Gewandes, durch Klar-heit, Neuheit, und Eleganz der Darstellung, in die Gemüther — besonders auch derjenigen übertragen werden, die, allemal der unvergleichbar größere Theil unseres Geschlechtes, von der streng wissenschaftlichen Kultur auf immer entfernt sind, und (vielleicht nur desto heilsamer für das Wohl des Ganzen) auf immer entfernt bleiben müssen: so ist die Popular-Philosophie, dieses Gebäude der neueren Zeit (denn das griechische, und römische Alterthum stellet uns nur wenige, ob-

gleich

gleich mit unter einige noch immer unerreichte, Muſter in dieſer Gattung auf) eines der wichtigſten Werkzeuge in der Hand der Vorſehung geweſen, um die in einen unſäglichen Wuſt theologiſcher, myſtiſcher, metaphyſiſcher, und politiſcher Vorurtheile, und Irrthümer verſunkene europäiſche Menſchheit zu ſäubern, zu läutern, und ſie ihrer urſprünglichen Intellektualität, ich will ſagen, Denkmündigkeit wieder zu geben. Denn unläugbar iſts (was auch einige unſerer jungen Griechlinge von der unerreichbar hohen Kultur des ohne Zweifel gebildeteſten Volkes des Alterthums, der Landesleute der Homere, und Platone uns überſchwätzen wollen), daß wir Europäer, ſeit der Newton-Leibnitziſchen Epoche insbeſondere, die griechiſche Nation (von den Römern kann hier nicht die Rede ſeyn) an wahrer intellektueller Kultur, und verbreitetem philoſophiſchen Geiſt weit überragen; wenn wir gleich den Beſitzern der Minerven, und des olympiſchen Jupiters von dem Meißel der Phidiaſſe, an ſinnlichem Schönheitsgefühle gern nachſtehen wollen. Dieſe intellektuelle Kultur aber unſeres Jahrhunderts — wem verdankt ſie ſich? Sie iſt ein unbeſtreitbar eigenthümliches Erzeugniß der Popular-Philoſophie, die ihren Stammbaum mit nicht geringeren Namen, als denen der größten, und bewunderteſten Schriftſtellern der neuern Nationen ſchmückt, mit den Namen eines Schaftesbury, Locke, Addiſon, Hume unter den Engländern; eines Montesquieu, Voltaire, Rouſ-

Rousseau unter den Franzosen, eines Beccaria, und Filangieri unter den Italiänern, der Abbte, Lessinge, Mendelsohne, Garve, Wieland, Herder, und vieler andern unter den Deutschen. *)

§. 17.

Locke hat also, als der Stifter der Popular-Philosophie, in mancher Rücksicht großes Verdienst um die Menschheit. Er suchte die in Labyrinthen unverständlicher Begriffe herum irrende Vernunft auf den fruchtbaren, und einheimischen Boden der Erfahrung zurückzuführen. Der letzte zureichende Grund alles dessen, was man wissen könnte, sollte nach ihm materiell, nicht bloß formell seyn. Darinn hatte er zwar ganz recht, daß er einen bloß formalen Grundsatz, wie der Satz des Widerspruches ist, zur Begründung realer Wahrheiten als untauglich verwarf, und auf einen materiellen Grund drang. Aber daß er den letzten materiellen Grund in der Erfahrung gefunden zu haben glaubte, darinn irrte er sich eben so sehr, als diejenigen, welche bloß den Satz des Widerspruches als Princip der Philosophie aufstellten.

§. 18.

*) Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professors Kant.

§. 18.

Soll in der Erfahrung der letzte zureichende Grund aller realen Wahrheiten liegen, so sind in dieser Rücksicht nur folgende Voraussetzungen zur Begründung alles Wissens möglich. Entweder es wird ein einzelner individueller Erfahrungssatz allen übrigeu Erfahrungssätzen zum Grunde gelegt, oder es wird die Erfahrung überhaupt als der letzte Erkenntnißgrund gesetzt, oder es wird die äußere Erfahrung auf die innere, oder die innere auf die äußere begründet. Aber keine dieser Voraussetzungen kann angenommen werden.

§. 19.

Nicht die erste. Der letzte Erkenntnißgrund muß so beschaffen seyn, daß aus seiner Natur, und seinem Inhalte folgt, es könne über denselben nichts Höhres geben, er müsse sich selbst widersprechen, und folglich aufheben, wenn sich anßer ihm ein höherer Grnnd duch nur als möglich denken ließe. Gesetzt, die Freyheit des Menschen sey der letzte Grund alles möglichen Wissens, so ist klar, daß das Wesen der Freyheit nothwendig vernichtet würde, wenn man dieselbe auf irgend einen höhern Grund stützen wollte. Um zu einer unerschütterlichen Gewißheit in Betreff alles dessen, was ins Bewußtseyn kommen kann, zu gelangen, ist es nicht genug, daß man aus irgend einem

Grund-

Grundsatze, den man als Versuch als ersten aufstellt, das menschliche Wissen auf eine scheinbare Art erklärt, so, daß die Gültigkeit jenes Grundsatzes, als absolut ersten, durch eine erkünstelte Einsicht des Zusammenhanges desselben mit allen abgeleiteten Wahrheiten bestätigt zu werden scheint; sondern er muß schon seiner Natur, und seinem Innhalte nach, also unabhängig von der Einsicht seines Zusammenhanges mit den vermittelten Wahrheiten, folglich vor aller Erfahrung, so beschaffen seyn, daß seine Gültigkeit durch einen moralischen Zwang, das ist, durch die Einsicht der absoluten Unmöglichkeit des Gegentheils begründet werde. Das kann nur statt haben bey dem Satze, durch welchen das Wesen der Freyheit dargestellt wird. Ist also ein erster Grund des menschlichen Wissens möglich, so muß dieser Grund die absolute Freyheit seyn. So wie diese durch sich selbst bestimmt seyn muß, so folgt auch, daß der Satz, wodurch die Freyheit an sich dargestellt wird, durch sich selbst bestimmt seyn müsse. Es gehet schon aus der Natur der Freyheit hervor, daß es über sie nichts Höheres, wodurch sie bestimmt würde, geben könne. Sie ist nothwendig ihr eigner Bestimmungs- und Erkenntnißgrund. Es ist ein moralischer Zwang da, das Gegentheil für absolut unmöglich zu setzen. Ohne diesen moralischen Zwang hat weder der Grundsatz, noch das, was aus ihm gefolgert, oder auf denselben zurückgeführt wird, unerschütterliche Festigkeit. Dieses ist der

Fall bey allen Erfahrungsgrundsätzen, wo die Funktion der Vernunft bloß theoretisch ist. Denn die theoretische Vernunft hat an und für sich keine immanente Gränze; ihre Bestimmung ist, frey hinaus zu gehen in das gränzenlose Gebiet der Spekulation, wo schlechterdings kein Ruhepunkt, kein Anfang, und kein Ende ist. Ohne Bilder zu reden: hier giebt es schlechthin keine erste, oder letzte Grundwahrheit, von welcher man sicher ausgehen, und zu welcher man eben so sicher zurückkehren könnte. Hier geht man immer aus von dem, was ist; aber alles, was ist, ist bestimmt, und alles Bestimmte setzt ein Bestimmendes, als Bedingung seiner Möglichkeit voraus. Hier giebt es eigentlich keinen ganz zureichenden Grund; denn jeder zureichende Grund setzt wieder einen andern voraus. Hier giebt es folglich kein Kriterium der Wahrheit. Hier etwas Absolutes suchen, ist eine gänzlich vergebliche Arbeit; jeder vorgeblicher absoluter Grundsatz, aus diesem Gebiete genommen, ist bloß willkürlich gewählt; es kann hier nichts gefunden werden, das an und für sich das erste wäre, eben so wenig, als der Buchstabe A nothwendig der erste Buchstabe im Alphabete ist; es könnte es jeder andere auch seyn. Und in dieser Rücksicht haben diejenigen Recht, welche behaupten, es gebe nicht bloß einen, sondern mehrere höchste Grundsätze. Ja, man kann sogar sagen, daß es so viele erste Grundsätze gebe, als es überhaupt Sätze giebt, in dem man durch Willkür jeden

zu dieser Würde erheben kann. Hier heißt es: Es werden die ersten die letzten, und die letzten die ersten seyn. Es ist gar kein moralischer Zwang, noch ein theoretischer Bestimmungsgrund da, irgend einem bloß theoretischen Satze einen Vorzug vor dem andern zu geben. Denn alles, was ist, ist, insofern es bloß ist, nicht mehr und nicht weniger, als das andere, was ist; oder, kein Seyn als Seyn hat vor einem andern Seyn einen Vorzug.

§. 20.

Reinhold wollte bey seiner Begründung des menschlichen Wissens das Faktum des Bewußtseyns, folglich etwas, das ist, als Erstes und Absolutes geltend machen. Aber das Bewußtseyn überhaupt, als Gattungsbegriff, ist kein wirkliches Faktum, sondern ein von den besondern Arten des Bewußtseyns abgezogener Begriff, folglich in dieser Rücksicht ein bloßes Gedankending, das nur als Begriff, nicht aber als besondere, individuelle Erscheinung, Realität hat. Reinhold gieng also von keiner einzelnen bestimmten Thatsache, wie er behauptete, sondern von einem bloßen Gedankending, von etwas, das eigentlich nicht wirklich ist, aus. Wäre er wirklich von einer Thatsache ausgegangen, so hätte er unter den unendlichen besondern Arten des Bewußtseyns irgend eine wählen, und als den Grund aller übrigen angeben

müssen. Aber, wer sieht nicht ein, daß alle Arten des Bewußtseyns, als solche, einander vollkommen gleich sind, und daß sich unter ihnen gar keine Subordination denken lasse? Wollte man daher Reinholden auch zugeben, daß sein Faktum des Bewußtseyns, das er der Philosophie zum Grunde legen wollte, etwas Individuelles sey, so ist es doch zur Begründung alles Wissens schlechthin untauglich. Denn der Grund alles Wissens muß absolut seyn. Der Charakter jeder individuellen Thatsache besteht aber gerade darinn, daß sie durchaus bestimmt seyn muß, folglich in keiner Rücksicht absolut seyn kann. Und wie wärs, wenn das Bewußtseyn selbst täuschte? Es ist kein moralischer Zwang da, wenn man bloß beym Bewußtseyn stehen bleibt, das Gegentheil für unmöglich zu halten. Die ganze skeptische Parthey glaubt wirklich, daß das Bewußtseyn täuschen könne; der transscendente Idealist, und der Materialist behaupten, daß es wirklich täusche. Kann man also nicht über das gegebene Bewußtseyn hinaus; läßt sich außer der Sphäre desselben kein Grund finden, wodurch das Bewußtseyn selbst einzig möglich, und die Täuschung desselben schlechterdings unmöglich wird, so ist keine Gewißheit möglich: alles ist, und bleibt in Ewigkeit nothwendig problematisch, und der Skepticismus ist unbesiegbar. Denn da das Bewußtseyn der Innbegriff alles dessen ist, was ist, folglich der ganze Gesichts- und Wirkungskreis der theoretischen

Ver-

Vernunft; das Bewußtseyn aber täuschen kann, so kann auch überhaupt die theoretische Vernunft keine Gewißheit gewähren, oder vor dem Irrthum sicher stellen. —

§. 21.

Es kann daher auf keine Art behauptet werden, daß die Erfahrung überhaupt als der letzte, völlig zureichende Grund alles Wissens angenommen werden müsse. Denn das Wissen ist die Erfahrung selbst, und die Erfahrung das Wissen. Jede bestimmte Erfahrung ist eine besondere Art des Wissens, eine besondere Bestimmung des Bewußtseyns. Die Philosophie hat den Grund aller Erfahrung, oder alles Wissens, aufzusuchen; und sie ist nur Philosophie, insofern sie sich diesen Zweck vorstellt, und verfolgt. Es ist der offenbarste Zirkel, den Grund der Erfahrung in der Erfahrung selbst aufsuchen wollen. Die Behauptung also, daß die Erfahrung überhaupt der letzte Erkenntnißgrund sey, ist ungereimt. Der Grund muß außerhalb der Sphäre des Begründeten, oder des Zubegründenden liegen. Es ist hier nicht von der Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, sondern von dem absoluten Anfangspunkt der ganzen Reihe die Rede. In der Erfahrung selbst giebt es weder einen Anfangs- noch einen Endpunkt. Es ist ein wesentliches Gesetz der theoretischen Vernunft, vorwärts, und

rück-

rückwärts die Erfahrungslinie als unendlich zu setzen, und schlechterdings nicht bey irgend einer Begebenheit, als solcher, stille zu stehen, weil jede Begebenheit eine andere als Grund voraussetzt, oder als Folge bestimmt. Nur die Freyheit setzt nichts voraus, als sich selbst; sie allein kann absolut eine Reihe von Begebenheiten anfangen, und bestimmen. Die gemeine Menschenvernunft erhebt sich zur philosophirenden Vernunft bloß dadurch, daß sie die Aussagen der Erfahrung zu bezweifeln anfängt. Wie könnte sie das als den Grund der Gewißheit ansehen, was sie als ungewiß setzt, und wofür sie einen Grund sucht? Und dennoch ist es, so lange die Natur der Intelligenz nicht erkannt ist, unvermeidlich, daß die philosophirende Vernunft nicht immer wieder auf Erfahrung zurück kommt, und da Sicherheit erwartet, wo sie zum voraus alles unsicher fand. Man giebt bloß vor, oder wähnet, von der Erfahrung zu abstrahiren: in der That aber legt man die Erfahrung der Erfahrung selbst zum Grunde.

§. 22.

Und hierinn liegt der Grund, warum die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden in gewisser Rücksicht gar keinen, auch nicht den geringsten Fortschritt zu dem ihr vorgesteckten Ziele, zur Philosophie, als Wissenschaft alles möglichen Wissens gethan hat, noch thun konnte. Sie hatte keinen festen Stand-

punkt,

punkt, von welchem aus sie das Ziel, zu dessen Erreichung sie durch ihre Natur bestimmt ist, und folglich auch die Wege, die dahin führen, selbst bestimmen konnte. Sie schweifte regellos in einem ewigen Kreise, der nicht weiter führen kann, herum; sie errichtete nichts, als Luftgebäude, die von selbst wieder zusammen fielen, eben weil sie keinen festen Grund hatten. Durch so vielfältige Erfahrungen nicht klüger gemacht, wiederholte sie entweder von Zeit zu Zeit die schon einmal ohne glücklichen Erfolg gemachten Versuche; oder sie unternahm neue von ähnlicher Art, die eben so wenig gelingen konnten, als jene. Dies war ganz natürlich. Gebäude ohnen festen Grund können unmöglich gelingen, man mag sie hier, oder dort, nach dieser, oder jener Form, aufführen. Doch diese Versuche, so vergeblich sie auch in gewisser Rücksicht waren, mußten vorausgehen, theils damit die Vernunft ihre Kräfte übte, und dadurch immer mehr ausbildete; theils damit sie alle möglichen Verirrungen durch eigne Erfahrung kennen lernen, und einst auf immer vermeiden möchte. Dadurch rückte sie zufälliger Weise ihrem Ziele näher. Nachdem sie nämlich auf einem gewissen Gebiete alle möglichen Wege durchkreuzt hatte, auf welchem sie das durch ihre Natur ihr vorgesteckte, aber nur dunkel geahndete, keinesweges durch deutliche Einsicht begriffene Ziel unaufhörlich verfolgte, aber nicht erreichen konnte, so war es ganz natürlich, daß

sie

sie endlich über die Gränzen des vergeblich durchwanderten Gebietes hinaus getrieben wurde.

§. 23.

Alles, dessen wir uns als eines begreiflichen Etwas, bewußt werden können, ist entweder etwas außer uns, oder unser eignes Ich. Durch diese beyden Arten von Bewußtseyn ist das ganze Gebiet der Erfahrung bestimmt. Wir können in Ewigkeit nichts anders erfahren, als was sich entweder auf etwas von uns Verschiedenes, oder auf uns selbst beziehet. Jenes ist die äußere, dieses die innere Erfahrung. Das Wesen der Dinge außer uns bestehet in Naturnothwendigkeit, so wie das Wesen des Ich in Freyheit. Der Gegenstand der innern Erfahrung ist daher das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und der Gegenstand der äußern das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit. Wir fühlen uns nämlich nothwendig gedrungen, zu denken, daß wir frey sind, und daß alles, was wir nicht sind, durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Nun ist die Frage: Hat diese doppelte Art von nothwendigem Bewußtseyn Realität? Um dies mit uneerschütterlicher Gewißheit behaupten zu können, muß ein Princip aufgezeigt werden können, das nicht bloß formal, sondern auch zugleich material ist. Und da dies nicht in der innern oder äußern Erfahrung selbst liegen kann, weil beyde Arten von Erfah-

fahrung erst zu begründen sind, so muß es außer der Erfahrung liegen. Es muß also rein formal und rein material zugleich seyn. Endlich da sowohl die Form, als die Materie aller Erfahrungsurtheile zu begründen ist, so muß in dem Princip aller Erfahrung, Form, und Materie in Eins zusammen fließen. Die Form muß durch die Materie, und die Materie durch die Form bestimmt seyn, und es muß zwischen beyden die vollkommenste Identität statt haben. Der erste Grundsatz muß nämlich, wie wir oben weitläufig gezeigt haben, durch sich selbst bestimmt seyn. Jeder Satz bestehet aber aus Materie und Form; es muß etwas seyn, wovon etwas behauptet, und etwas, was behauptet wird. Das erste macht die Materie, das letztere die Form eines Satzes aus. In dem Satze z. B. der Mensch ist ein Thier, ist dasjenige, wovon etwas behauptet wird, Mensch, und Thier; das, was von beyden behauptet wird, ist, daß sie in gewisser Rücksicht einander gleich sind, und daß insofern eins statt des andern gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form. Wäre in dem ersten Grundsatze die Form von der Materie verschieden, so müßte der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund außer dem vorgeblichen ersten Grundsatze liegen, und er hörte folglich auf, erster Grundsatz zu seyn. Wäre nun gar kein Satz zu finden, in welchem Materie, und Form Eins wäre, so wäre auch keine Gewißheit möglich.

Dar-

Daraus erhellet schon zum voraus, daß der Versuch, die äußere Erfahrung auf die innere, oder diese auf jene zu begründen, nothwendig mißlingen müsse. Keine von beyden kann der andern Realität, das ist, Materie und Form, gewähren, weil jede derselben selbst bedürftig ist, und von einem höhern Princip, welches kein anderes seyn kann, als die Natur der Intelligenz, oder der Ichheit, erst zu erwarten hat. Wir wollen nun eine auf die andere begründen, und sehen, was daraus folgt.

§. 24.

Wird die innere Erfahrung (das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit) durch die äußere (durch das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit) begründet, so wird die Realität des Ich aufgehoben; wird hingegen die innere Erfahrung als der Realgrund der äußern aufgestellt, so fällt die Realität der Dinge weg. In beyden Fällen wird die Natur der Intelligenz verkannt, nach welcher die Realität des Ich mit der Realität der Dinge auf das innigste, und unzertrennlichste vereinigt ist, und folglich die innere und äußere Erfahrung auf eine einzig mögliche Art bestätigt wird.

Wir sind uns nothwendig bewußt, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit

bes

bestimmte, folglich von unserer Freyheit unabhängige Dinge existiren. Dadurch ist die ganze Sphäre unseres Bewußtseyns bestimmt. Wie ist nun das Bewußtseyn überhaupt möglich? Ein Theil der Philosophen erkläret es so. Es wirken Dinge von außen auf das Ich ein, und bringen dadurch ein Bewußtseyn von sich selbst, und vermittelst dieses Bewußtseyns das Bewußtseyn von dem Ich hervor. Aber durch diese Erklärungsart wird die Realität, und Selbstständigkeit des Ich, dessen Wesen nur in Freyheit bestehen kann, und das sich selbst im Bewußtseyn als bloße Freyheit ankündigt, schlechthin aufgehoben. Das Ich wird gänzlich von den Dingen abhängig; es wird ein Accidenz, eine Modifikation des Dinges an sich. Es ist nur, insofern etwas anderes ist. Es würde sich seiner nie bewußt werden, und folglich auch nicht Ich seyn können, wenn nicht eine solche Einwirkung von außen, als Realgrund des Selbstbewußtseyns (der Ichheit) statt hätte. Da nun das Selbstbewußtseyn von dem Bewußtseyn des einwirkenden Dinges, und dieses von der Einwirkung des Dinges selbst abhängt, so setzt das Ich nicht sein eignes Seyn durch absolute Selbstkraft; eben so wenig das Seyn des Dinges: sondern das Seyn des Ich wird durch das absolute Seyn des Dinges gesetzt, es wird also in dem Dinge, als seine Modifikation gesetzt; das Ding aber, da es in diesem Falle vor dem Ich, also als absolut gedacht wird, setzt sich selbst. Auf solche Art ist das Ich bloß

leis

leidend, das Ding aber bloß thätig; und folglich ist es Unsinn, dem Ich Freyheit, und Selbstständigkeit beyzulegen.

Da das dem Ich als Erklärungsgrund des Bewußtseyns voraus zu setzende Ding nothwendig als unabhängig von dem Ich, und folglich als Ding an sich gesetzt wird, so überspringt man die Erfahrung zu eben der Zeit, als man vorgiebt, die innere Erfahrung aus der äußern erklären zu wollen. Denn in der wirklichen Erfahrung ist das Ding mit dem Ich auf das innigste verbunden. Das empirische Bewußtseyn weiß daher nichts von einem Dinge an sich.

§. 25.

Das Ding an sich läßt sich aber nach einem doppelten Gesichtspunkte betrachten, entweder als ein solches, das zwar auf das Ich einwirkt, und in ihm das Bewußtseyn hervorbringt sowohl von dem Dinge, als von dem Ich, doch so, daß das einwirkende Ding wieder von einem andern abhängig, und folglich insofern nicht absolut, und selbstständig ist; oder als ein solches, das durch sich selbst ist, ohne daß ein anderes als dessen Grund vorausgesetzt wird. Die Dogmatiker nehmen gewöhnlich das erste an. Sie setzen das Ding dem Ich voraus, als Erklärungsgrund des Bewußtseyns. Das Ding soll unabhängig von dem Ich existiren,

stiren, und zwar mit allen den Bestimmungen, nach welchen es wenigstens von dem Philosophen vorgestellt werden kann, der die zufälligen Eigenschaften, die von unserer Sinnlichkeit abhängen, von den wesentlichen, die ihm an und für sich zukommen, und die nur durch Vernunft vorgestellt werden können, absondert, und sich auf solche Art das Ding, wie es an und für sich ist, vorstellt. Es ist also nur an sich in Gegensatz gegen das Ich, insofern es nämlich als von dem Ich unabhängig betrachtet wird. Aber es ist nicht an sich in dem Sinne, als wenn es der Grund seines eignen Seyns wäre, als wenn kein anderes Ding, das in der Stufenleiter der Dinge das erste ist, und von welchem alle übrigen Dinge ihrem Seyn nach abhängen, vorausgesetzt werden müßte. Dieses erste aller Dinge, dieses Urding ist dem Dogmatiker Gott. Nach ihm bringt zwar das abhängige Ding durch sein Einwirken auf das Ich unmittelbar das Bewußtseyn hervor; aber daß überhaupt Dinge sind, davon ist der Grund Gott.

§. 26.

Aber wie kann auf solche Art Bewußtseyn entstehen? Bewußtseyn ist nicht denkbar ohne Einheit, ohne einen unveränderlichen Mittelpunkt, von welchem unendlich viele Radien ausgehen, und zu dem sie zurücke kehren, um welchen sich unaufhörlich die Erscheinungen

in

in Kreisen herumdrehen, ohne welchen kein Mannigfaltiges möglich wäre, weil das Mannigfaltige erst als ein solches erscheint, wenn es der Einheit entgegen gesetzt wird. Keine Einheit, kein Mannigfaltiges; kein Unveränderliches, keine Veränderung. Ohne diese Einheit im Bewußtseyn, an welches alles Mannigfaltige desselben geknüpft wird, würde durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, wenn beyde von einer höhern Intelligenz beobachtet würden, ein bloßes Bestimmtseyn, keinesweges aber ein Bewußtseyn, ein Vorstellen, wodurch die Intelligenz einem gewissen Seyn, das durch Einwirkung der Dinge auf einander entstehet, zusieht, hervorgebracht werden.

„Die Intelligenz, als solche, sagt Fichte, sieht „sich selbst zu; und dieses Selbstsehen gehet unmittel„bar auf alles, was sie ist, und in dieser unmittel„baren Vereinigung des Seyns, und des Sehens be„steht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, „und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst; „und nur in wiefern sie es für sich selbst ist, ist sie „es als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes „Objekt: was heißt denn das, und wie erscheine ich „mir denn in diesem Denken? Nicht anders, als so: „ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn „das Objekt eine bloße Erdichtung ist; oder sie sind „ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirk„liches seyn soll; und ich sehe jenem Hervor„brin-

„bringen, diesem Seyn zu. Sie sind in mir,
„nur in wieferne ich ihnen zusehe: Zusehen, und
„Seyn sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding
„dagegen soll gar mancherley seyn: aber sobald die
„Frage entstehet: für Wen ist es denn das? wird
„niemand, der das Wort verstehet, antworten: für
„sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzu-
„gedacht werden, für welche es sey: da hingegen die
„Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist,
„und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht."

„Durch ihr Gesetztseyn, als Intelligenz, ist das,
„für welches sie sey, schon mit gesetzt. Es ist so nach
„in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke
„— eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zuse-
„hens, des Realen, und des Idealen; und in der Un-
„zertrennlichkeit dieses doppelten besteht ihr Wesen (sie
„ist synthetisch), da hingegen dem Dinge nur eine
„einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetzt-
„seyn) zukommt. Intelligenz, und Ding sind also ge-
„radezu entgegengesetzt: sie liegen in zwey Welten,
„zwischen denen es keine Brücke giebt."

„Diese Natur der Intelligenz überhaupt, und
„ihre besondern Bestimmungen, will der Dogmatis-
„mus durch den Satz der Causalität erklären, sie
„soll Bewirktes, sie soll zweytes Glied in der Reihe
„seyn."

„Aber

„Aber der Satz der Causalität redet von einer „reellen Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft „des Wirkenden geht über auf ein Anderes, außer „ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in „ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn „für eine mögliche Intelligenz außer ihm, und nicht „für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwir„kung nur eine mechanische Kraft, so wird es den er„haltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst „liegende, und so mag die von dem ersten ausgegan„gene Bewegung hindurch gehen durch eine Reihe, so „lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr „ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst „zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der „Einwirkung das höchste, was ihr einem Dinge geben „könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigner „Kraft, und nach den Gesetzen seiner eignen Natur, „nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen „Gesetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus „sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zu„rück, und der Bestimmungsgrund seines Seyns in „diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern „nur die Bedingung überhaupt, etwas zu seyn: aber „es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Seyn: ein „Seyn für eine mögliche Intelligenz außer demselben. „Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr sie nicht „als ein Erstes, Absolutes hinzudenkt; deren Verbin„dung mit jenem von ihr unabhängigen Seyn zu er„klären,

„klären, euch schwer ankommen möchte. — Die „Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, ein„fach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt wer„den sollte. Den Uebergang von Seyn zum Vorstel„len sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht; denn „in ihrem Prinlip liegt lediglich der Grund eines „Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegenge„setzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern „Sprung in eine ihrem Prineip ganz fremde Welt.“ (Philos. Journ. V. B. I. Heft. S. 27 — 29.)

§. 27.

Die Einheit des Bewußtseyns, welche unläugbare Thatsache, und die Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtseyns ist, läßt sich aus der Einwirkung des Dinges auf die Intelligenz schlechterdings nicht erklären. Der sich mir mit absoluter Nothwendigkeit aufdringende Gedanke, daß ich selbst alle die unzähligen Veränderungen, die in mir vorgehen, beobachte, ihnen zusehe, sie von mir, als über alle Veränderungen erhaben, und sich immer gleich bleibend, unterscheide — kurz das Bewußtseyn meines absoluten, unveränderlichen Ich kann mir unmöglich von außen gegeben werden, wenn man auch zugeben wollte, daß das Bewußtseyn von Gegenständen gegeben werden könnte. Aber auch das letztere ist schlechthin unmöglich. Denn wenn das Ich nicht ursprünglich, und

wesentlich, also unabhängig von allen Gegenständen, bewußtseyend wäre, so würde das Ich so wenig von irgend einem Dinge Bewußtseyn haben können, als z. B. ein Baum von dem andern Bewußtseyn haben kann. Was ich von Dingen weiß, kann ich nur aus mir, und durch mich von ihnen wissen. Schon der Ausdruck, Gegenstand, zeigt die Unabhängigkeit des Ich von allem dem an, was es nicht selbst ist. Wie kann ich mir etwas entgegensetzen, und als Gegenstand bezeichnen, wenn ich nicht unabhängig von allem, was außer mir ist, weiß, daß ich bin, und was ich bin, und daß ich es selbst bin, wodurch etwas als Gegenstand bestimmt wird? „Was ich beym „Ursprunge alles Wissens selbst aussage, was ich „weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich „aus keinem andern Wissen gezogen haben; ich weiß „es unmittelbar, ich setze es schlechthin." (Fichte in seinem Systeme der Sittenlehre S. V.)

Bey allen Veränderungen des Bewußtseyns also bleibt immer dasjenige, das sich bewußt ist, unveränderlich eines, und dasselbe. Ist der Grund alles materiellen Bewußtseyns, oder der mannigfaltigen Gegenstände des Bewußtseyns nicht das reine Bewußtseyn, oder das absolute Ich, das durch absolute Selbstkraft sich als seyend setzt, oder dessen Wesen darinn bestehet, daß es nicht seyn kann, ohne sich seiner bewußt zu seyn, bey welchem Seyn, und Bewußtseyn zu-

zusammen fällt, so muß man, um das Bewußtseyn zu erklären, nothwendig aus dem Ich herausgehen, und einen äußern Grund des Bewußtseyns suchen. Will man sagen, wie die Dogmatiker thun, die Dinge, die wir kennen, seyen durch ihre Einwirkung auf das Ich dieser Grund, so ist dies so viel, als nichts gesagt. Denn, wie wir schon gehört haben, durch den bloßen Mechanismus der Einwirkung, und Gegenwirkung der Dinge entstehet in den Dingen selbst nur ein Seyn, aber kein Bewußtseyn. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die jenes Seyn bestimmt, und daher das Bewußtseyn davon selbst hervorbringt.

Das Ich wird in diesem Systeme zu einem bloßen Dinge herabgewürdigt; denn es wird vorausgesetzt, daß es sein Bewußtseyn nicht durch eigne Kraft hervorbringen könne, sondern erst von außen erhalte. Und daher ist es ganz grundlos, warum gerade das Ich durch diese mechanische Einwirkung das Bewußtseyn erhalten solle, und warum nicht auch dieses Bewußtseyn in den Dingen, die als die Ursache des Bewußtseyns in dem Ich gesetzt werden, durch die Wechselwirkung der Dinge unter einander, und durch die Einwirkung des Ich auf sie, entstehe. Es ist widersinnig, warum gerade das Ich sagen könne: Ich bin, und nicht auch die Dinge, die dem Ich ganz gleich gesetzt werden, weil das Ich zum Dinge herab-

gewürdigt wird. Wird aber das Ich den Dingen entgegengesetzt, so ist gar kein Grund da, warum überhaupt zwischen beyden eine Entgegensetzung statt haben könne, da weder dem Dinge, noch dem Ich die absolute Kraft des Setzens zugestanden wird, ohne welches kein Entgegensetzen möglich ist. Diese Schwierigkeit bemerkte der scharfsinnige Leibnitz; und, um sie zu heben, schuf er die Dinge alle in lauter Ich, oder vorstellende Kräfte um; es war nach ihm zwischen den Dingen, und dem Ich kein wesentlicher Unterschied; dieser betraf nur den Grad des Vorstellens. Die Dinge stellen sich, und was außer ihnen ist, nur auf eine höchst dunkle Art vor, so daß sie nie ein deutliches Bewußtseyn, das ist, ein Bewußtseyn von ihrem Bewußtseyn, haben können, statt daß der Mensch sowohl von sich, als auch von allem, was er nicht selbst ist, ein reflektirtes, oder deutliches Bewußtseyn haben kann. Auf solche Art glaubte er die ungeheuere Lücke, welche die gemeinen Dogmatiker zwischen dem Seyn, und Bewußtseyn übrig lassen, auszufüllen, und den Uebergang von der Materie zum Geiste möglich zu machen.

§. 28.

Will man aber sagen, daß das Ich zwar unabhängig von den Dingen die Kraft habe, sich seiner selbst bewußt zu werden, und daß nur das Bewußtseyn

seyn von Dingen als materiellen Grund seines Entstehens die Einwirkung derselben auf das Ich fodere: so antworten wir, daß Selbstbewußtseyn, und Bewußtseyn der Objekte auf das unzertrennlichste verbunden, und eines durch das andere bedingt sey, so, daß das erste ohne das zweyte, und dieses ohne jenes in der Wirklichkeit nicht denkbar ist. Zweytens ist das objektive Bewußtseyn dem Wesen nach von dem Selbstbewußtseyn nicht verschieden. Die Frage ist, ob die absolute Selbstthätigkeit des Ich, die sich in jedem Bewußtseyn äußert, das Beobachten, und Bestimmen des vorhandenen Seyns sich aus einem Eindruck von außen erklären lasse.

§. 29.

Die Dinge, die wir kennen, sollen, nach der Behauptung der Dogmatiker, durch ihre Einwirkung auf das Ich der materielle Grund des Bewußtseyns werden. Aber dies ist nicht nur nichts gesagt, wie wir bisher gesehen haben, sondern es ist auch höchst ungereimt, und der Aussage des Bewußtseyns selbst zuwider.

Das Ding ist, wie das Bewußtseyn selbst bezeuget, weiter nichts, als ein Aggregat von Veränderungen. Wie kann also durch das Ding Einheit in das Bewußtseyn kommen? Alle Dinge, die in einem

mög-

möglichen Erfahrungskreise liegen, sind weiter nichts, als Erscheinungen von Veränderungen. In der ganzen Sinnenwelt giebt es kein unveränderlich Bestehendes, kein Beharrliches, keine Substanz. Substanz ist nur das Produkt unseres freyen Denkens; wir denken zu den Veränderungen einen festen Punkt, um sie zu fixiren. Wir unterscheiden diese Veränderungen, klassificiren sie, fassen diejenigen, die in irgend einer Rücksicht zunächst einander gleich sind, zusammen, dadurch, daß wir etwas setzen, welchem sie als seine Accidenzen, oder Prädikate inhäriren sollen, und schaffen so ein bestimmtes Ding. Wir würden unserm eignen Bewußtseyn widersprechen, wenn wir glauben wollten, daß das Ding, die Substanz, das Bestehende, welches wir zu den Veränderungen hinzudenken, um sie zu fixiren, etwas Wirkliches wäre. Wir sind uns vielmehr bewußt, daß jedes Ding, als solches, als Substanz, ein bloßes Gedankending sey. Jedes Ding ist weiter nichts, als ein Innbegriff gewisser bestimmter Veränderungen; und das ganze Reich der Dinge ist folglich nichts, als ein ewiger Kreislauf von Veränderungen, ohne daß etwas Unveränderliches, eine Substanz, zu entdecken wäre. Die ganze Natur ist eine ewige Verwandlung.

Da nun in den Dingen schlechterdings nichts Beharrliches, nichts, das sich immer gleich, immer ein und dasselbe wäre, anzutreffen ist, so können sie

auch durch ihre Einwirkung auf uns nicht der Grund jener unveränderlichen Identität seyn, welche wir in unserm Bewußtseyn bemerken. Sie können uns nicht mittheilen, was sie nicht selbst haben. Wenden wir uns nun von Dingen weg, und reflektiren auf uns, um den Grund der Einheit des Bewußtseyns zu finden, so bemerken wir in unserm empirischen Bewußtseyn, auch wieder nichts anders, als eine ewige Veränderung, und Bewegung. Ein Gedanke drängt den andern, wie eine Woge die andere in dem unermessenen Ocean. Es ist kein fester Ruhepunkt, kein Stillstand zu bemerken. Unser empirisches Ich wird unaufhörlich bestimmt, und dadurch verändert. Unser Ich also, insofern es ein Gegenstand der Erfahrung ist, kann so wenig der Grund jener unveränderlichen Einheit des Bewußtseyns seyn, als die Dinge außer uns. Auf diesem Gesichtspunkt erscheint auch das Ich nur als ein Aggregat von Veränderungen, und kann als ein bloßes Veränderliches nicht der Grund des Unveränderlichen werden. Was wir in dem Ich wahrnehmen, ist keine Substanz, sondern es sind lauter Veränderungen, die wir durch ein Etwas, das wir Ich, oder Seele, oder Geist nennen, fixiren, um uns in dem Strome des ewigen Wechsels nicht selbst zu verlieren.

§. 30.

§. 30.

Aber wie kommt es, daß wir ein Ich setzen, um diese Veränderungen, die wir uns selbst zuschreiben, zu fixiren? Wie kommt es, daß wir die unzähligen Gedanken, Empfindungen, und Begierden, deren wir uns bewußt werden, unser nennen, an unser Ich knüpfen, oder daß wir unser auf solche Art unaufhörlich verändertes Ich an ein anderes unveränderliches Ich knüpfen, das alle diese Veränderungen beobachtet, in dieser Rücksicht immer dasselbe bleibt, und dadurch, daß es nie verändert wird, das Bewußtseyn von Veränderungen hervorbringt, und bestimmt? Denn wenn es alle diese Veränderungen anschauen soll, so muß es über dieselben erhaben, und folglich kann es denselben nicht unterworfen seyn. Ist dieses unveränderliche Ich, an welches wir das veränderliche knüpfen, unser eigenes Ich, oder ist es ein fremdes? Ist es unser eignes, so haben wir ja keinen Grund über dasselbe hinauszugehen, um das Bewußtseyn zu begründen. Das Ich ist sich seiner bewußt, weil im Bewußtseyn sein Wesen besteht. Es ist sich der Dinge bewußt, weil es sich seiner bewußt ist. Durch das Selbstbewußtseyn bestimmt es die Dinge; diese sind das, was das Ich nicht ist. Durch das Bewußtseyn der Dinge bestimmt es sich selbst, es ist gerade das Gegentheil von dem, was die Dinge sind. Auf diese Art verändert sich das

Ich selbst. Es ist ursprünglich ein Unbestimmtes, und wird nur durch sich selbst ein Bestimmtes. Das einmal bestimmte wird weiter bestimmt durch den immerwährenden Wechsel der Gedanken, und Gegenstände. Auf solche Art wird das Ich, nachdem es einmal in gewisse Schranken gesetzt ist, von Zeit zu Zeit verändert, das ist, von Schranke zu Schranke getrieben, aber durch sich selbst, nämlich durch das unbeschränkte Ich. Was also im Ich veränderlich ist, ist das endliche, beschränkte, bestimmte Ich. Das unendliche, unbeschränkte, bestimmende Ich ist keiner Veränderung fähig. So ist Mannigfaltigkeit, und Einheit des Bewußtseyns zugleich möglich. Alles hängt an einem festen Ringe, dem reinen Selbstbewußtseyn, das schlechthin möglich ist, das ist, das außer sich keines weitern Grundes bedarf.

§. 31.

Bleibt man hingegen bey dem empirischen Bewußtseyn, bey dem Ich, insofern es verändert, und ins Unendliche veränderlich ist, stehen, so ist die Einheit des Bewußtseyns, und das Bewußtseyn überhaupt weder durch das veränderliche Ding außer dem Ich, noch durch das veränderliche Ich zu erklären, sondern es muß, wenn man das absolute Ich verkennt, ein unveränderliches Ding, eine absolute Substanz gesetzt werden, in welchem das Ich, und das Ding, als

Acci-

Accidenzen subsistiren. Diese absolute Substanz ist Gott, von welchem das Ich, als das Vorstellende, und das Ding, als das Vorgestellte, bloße Modifikationen sind.

Das ist das System des Spinoza, das einzig mögliche, auf welches der realistische Dogmatismus, der Ich, und Nicht-Ich vereinigt, kommen muß, wenn er consequent verfahren will. Es soll die Einheit des Bewußtseyns erklärt werden. Dies ist bloß durch das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich, das voraus gesetzt wird, möglich. Dringt man nicht bis auf diesen absoluten Grund vor, so bleibt nichts übrig, als ein veränderliches Ding, und ein veränderliches Ich; beyde sind, eben weil sie veränderlich sind, nur Accidenzen; das Ding ist nichts, als Veränderung im Raume, also Ausdehnung, eine gewisse beschriebene Raumlinie, und das Ich nichts anders, als Veränderung in der Zeit, also eine Reihe von Gedanken, eine fixirte Zeitlinie.

Da nun aber Ausdehnung, und Gedanke nicht für sich bestehen können, so subsistiren sie nur in der einzigen Substanz, in dem eigentlichen Dinge an sich, von welchem alle veränderlichen Dinge abhängen, die keine wahre, für sich bestehende Dinge, sondern nur Accidenzen sind. Dieses einzige wahre Ding an sich, diese einzige Substanz, ist Gott.

„Spi-

„Spinoza läugnet, wie Fichte in der Wis„senschaftslehre richtig bemerkt, die Einheit des empi„rischen Bewußtseyns nicht, aber er läugnet gänzlich „das reine Bewußtseyn. Nach ihm verhält sich die „ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Sub„jekts zum einzigen reinen Subjekt, wie eine Vorstel„lung zur Reihe.“ (So wie jede einzelne Vorstellung durch die ganze Reihe der vorhergehenden Vorstellungen bedingt ist, so ist nach Spinoza auch die ganze Reihe bedingt, so daß im Ich kein absoluter Anfangspunkt liegt. Die Reihe ist also durch etwas außer dem Ich bedingt, nämlich durch das einzige reine Subjekt, durch die einzige wahre Substanz, welche Gott ist.)

„Ihm, sagt Fichte ferner, ist das Ich (dasje„nige, was er sein Ich nennt, oder ich mein Ich „nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil „etwas anderes ist.“ (Oder: Es ist sich nicht bewußt, weil es schlechthin nicht seyn kann, ohne sich bewußt zu seyn, weil sein wahres Seyn im Bewußtseyn, und sein Bewußtseyn in seinem Seyn besteht, weil Seyn, und Bewußtseyn, Objektivität, und Subjektivität im Ich absolut Eins sind; sondern weil etwas anders ist, nämlich Gott, als die einzige absolute Substanz, wodurch sein Bewußtseyn möglich, hervorgebracht, und bestimmt wird. Das ganze Bewußtseyn ist daher eine Folge, Bestimmung, oder Modifikation

der

der Gottheit. So wie das ganze Bewußtseyn von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, so wird auch jedes einzelne Bewußtseyn von Gott hervorgebracht. Der nothwendige Gedanke, der sich uns aufdrängt, daß wir selbst es sind, die jede Vorstellung, jede einzelne Bestimmung des Bewußtseyns hervorbringen, daß wir folglich frey, selbstständig, und absolut sind, ist in den Augen der Vernunft nichts weiter, als ein bloßer Schein.)

„Das Ich ist nach ihm (nach Spinoza) für „das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas „außer dem Ich seyn würde." (Das heißt: Das Ich wird sich zwar seiner bewußt, aber bloß als eines veränderlichen Ich, keineswegs aber als reinen absoluten Ich. Das Veränderliche setzt ein Unveränderliches, ein nicht bloß für sich, sondern durch sich selbst Bestehendes voraus, in welchem das Veränderliche gesetzt werden muß, als in seinem Grunde. Durch dieses letztere bekommt es erst seine Bestimmung. Das Ich ist also, nach Spinoza, ein Etwas nur durch ein anderes Etwas, es ist nicht Etwas durch sich selbst.) „Ein solches außer dem Ich wäre gleichfalls ein Ich, „von welchem das gesetzte Ich (mein Ich), und alle „mögliche setzbare Ich Modifikationen wären. Er „trennt das reine, und das empirische Bewußtseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner nie „bewußt wird, da das reine Bewußtseyn nie zum Bewußt-

„wußtseyn gelangt (dem reflektirten, bestimmten Be„wußtseyn immer zum Grunde liegt); das letztere in „die besonderen Modifikationen der Gottheit. So „aufgestellt ist sein System völlig consequent, und uns„widerlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, „auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen „kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte „ihn denn, über das im empirischen Bewußtseyn ge„gebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen?"

Fichte macht noch die Bemerkung, daß das Leibnitzische System in seiner Vollendung nichts anders sey, als Spinozismus, wie Salomo Maimon zeige in der Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie; und daß es nur zwey völlig consequente Systeme gebe, das kritische, welches das, Ich bin, als die letzte Grenze alles Bewußtseyns, und Erkennens anerkenne, und das Spinozistische, welches sie überspringe.

§. 32.

Daß das Spinozistische System, obschon es Gott an die Spitze alles dessen, was ist, stellt, dennoch weiter nichts sey, als reiner Atheismus, ist für jeden klar, der weiß, daß es uns bey dem Begriff Gott nur darum zu thun ist, daß alles, was ist, und je seyn wird, nach moralischen Beziehungen gedacht, und

der

der höchste Vernunftzweck realisirt werden könne. Ein bloßes absolutes, allmächtiges Ding, unendlich in der Ausdehnung, und Denkkraft, wodurch alle Freyheit, und folglich alle Moralität aufgehoben wird, hilft uns zu nichts, und ist nichts, als ein Götze, der uns herabwürdiget, ja uns ganz verschlingt. Mit dem Atheismus ist Fatalismus nothwendig, und unzertrennlich verbunden. Da nun der Spinozismus das einzig mögliche vollendete System des Dogmatismus ist, so ist klar, daß jede Art des Dogmatismus, wo vom bloßen Seyn, von Naturnothwendigkeit, nicht vom absoluten Handeln, von Freyheit ausgegangen wird, auf Atheismus, und Fatalismus, wenn man consequent verfährt, führet, und führen muß. Insofern nun alle bisherige Philosophie bis auf Fichte weiter nichts, als Dogmatismus war, so lehrte sie, nach einer richtigen Schlußfolge aus den aufgestellten Grundprincipien, weiter nichts, als Atheismus, und Fatalismus. Kant suchte diesem Unwesen durch eine vollständige Kritik der bisherigen Philosophie zu steuern, und gab Winke für das einzig mögliche Princip der Philosophie, das er aber nicht ausdrücklich, und bestimmt aufstellte noch systematisch entwickelte. Was also Kant lehrte, ist nicht atheistisch, sondern ganz darauf berechnet, den Atheismus zu stürzen, dadurch, daß er die ganze bisherige Philosophie, die wirklich atheistisch ist, über den Haufen zu werfen, sich bestrebte. Aber seine Philosophie ist mehr eine philoso-

phische Polemik, als eigentliche, wahre Philosophie, weil es ihr an einem haltbaren Grundprincip fehlt. Kant war aber auch so beschieden, dies selbst zu bekennen. Denn er wollte das, was er geleistet hat, nur als Materialien zu einer künftigen Philosophie, als Wissenschaft angesehen wissen. Er überließ es andern scharfsinnigen Köpfen, das auszuführen, was er nur angedeutet hatte. Darauf machte aber der große Hause den Kantianer keine Rücksicht. Wie das Servum imitatorum pecus zum bloßen Nachbeten gewöhnt, sah dieser Pöbel dergleichen Stellen Kants, in welchen er zum Selbstdenken auffoderte, nur für Aeußerungen einer übergroßen Bescheidenheit an, hielt die Kritik für ein vollendetes System, an welchem gar nichts zu ändern, vielweniger noch etwas zu ersetzen sey, und mißverstand also dieselbe gänzlich. Nur aus diesem gänzlichen Mißverstehen ist es erklärlich, daß die Kritik, die allen Dogmatismus für immer zu verbannen strebte, aufs neue zu dem widersinnigsten Dogmatismus umgeformt wurde. Und so wurde auch die Kantische Philosophie unter der Hand der zahlreichen philosophischen Quacksalber atheistisch, weil jeder Dogmatismus auf Atheismus führet. Es wird hier keinesweges behauptet, daß die bisherigen Philosophen, die Leibnitzianer, Lockianer, Kantianer Atheisten waren, oder sind; sondern nur, daß ihre Philosophie atheistisch sey, insofern sie jeden consequenten Denker zum Atheismus führen muß. Daß die Philoso-

phen selbst nicht Atheisten sind, obschon ihre Philoso-phie atheistisch ist, das haben sie ihrer Inconsequenz, also ihrer unphilosophischen Denkart zu verdanken. Zudem sind die Philosophen gewöhnlich besser, als es ihre Philosophie ist. Es wird vielmehr in dem Fichtischen System behauptet, daß kein Mensch, weder Philosoph, noch Nicht-Philosoph, je eigentlicher Atheist seyn, oder werden könne; daß der Glaube an Gott nothwendig mit dem Bewußtseyn der Ichheit, und Persönlichkeit verbunden sey; daß Niemand denken könne, Ich bin, ohne zugleich mit zu denken, daß Gott sey; daß Gott das ursprünglich Objektive, in der übersinnlichen Ansicht der Welt sey, so wie die Materie das ursprünglich Objektive in der sinnlichen Ansicht derselben ist; daß folglich im eigentlichsten Verstande wahr sey, was ein alter hebräischer Dichter behauptet, wenn er spricht: Der Thor sagt in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Ja, um Gott läugnen zu können, muß man wahnsinnig seyn, das ist, das Selbstbewußtseyn verlohren haben, nicht wissen, ob man ein Ich, oder ein Block sey. Aber der Wahnsinnige ist gar nichts; er ist also weder Atheist, noch Theist. Folglich ist gar kein Atheismus in der Wirklichkeit möglich; sondern nur in der Spekulation. Es ist sonderbar, daß man eine Philosophie des Atheismus beschuldigen will, die behauptet, und durch ihr ganzes System beweiset, daß der Glaube an Gott in dem Begriffe der Ichheit, und

Per-

Persönlichkeit wesentlich liege, und daß er folglich eben so wenig eines Beweises bedürftig sey, als es nöthig ist, einem Menschen zu beweisen, daß er ein vernünftiges Wesen sey. Diejenigen Philosophen hatten zum Theile Recht, welche behaupteten, daß der Glaube an Gott angebohren sey. Er ist angebohren, insofern er in der Natur der Intelligenz liegt, so wie auch der Glaube an die materielle Welt in derselben liegt, und insoferne angebohren ist. Er liegt aber nicht schon fertig, und wie eingeschachtelt in dem Ich; sondern er wird nothwendig hervorgebracht, sobald das Ich sich seiner Freyheit bewußt wird, und nach dem Gesetze der Freyheit zu handeln, durch Freyheit aufgefodert wird. Dies ist der wichtige Vortheil der wahren Philosophie, die nur eine seyn kann. Alle Wahrheiten hängen in dem Systeme des menschlichen Geistes unzertrennlich, und wesentlich zusammen. Das Schicksal der einen ist immer das Schicksal aller übrigen; wird eine verkannt, und aufgehoben, so werden auch alle übrigen verkannt, und aufgehoben, wenn die Spekulation consequent verfahren will. So wie jede Philosophie, die von einem irrigen Grundsatz ausgehet, nothwendig alle Wahrheit verbannt, und nichts, als Irrthum behaupten kann, und folglich auch die Grundwahrheit von der Realität der Idee der Gottheit aufhebt, so gewährt uns auch die wahre Philosophie den Besitz aller Wahrheit, und führt uns zu Gott zurücke, von

welchem sich nie das Herz, wohl aber der Geist durch verkehrte Spekulation verirren kann. Sie ist der heilige Geist, der über uns kommen, und uns alle Wahrheit lehren soll.

§. 33.

So eine verkehrte Spekulation, die zum Atheismus führet, ist Spinozas einzige Substanz, unendlich an Ausdehnung, und Gedanken. Und doch wünschet Herr Herder in seiner Schrift, Gott, daß dieser geometrische Begriff von Gott allgemein in der Philosophie hätte angenommen werden mögen. „Was „heißt Substanz, läßt er Theophron S. 47. sprechen, als ein Ding, das für sich besteht, das „die Ursache seines Daseyns in sich selbst „hat? Ich wollte, daß diese reine Wortbedeutung „in die Philosophie hätte eingeführt werden können. „Im schärfsten Verstande ist kein Ding der Welt Substanz, weil alles von einander, und zuletzt alles von „Gott abhängt, der auf diese Weise die höchste, einzige Substanz ist. Indessen hat dieser geometrische Begriff in der Philosophie, die immer noch populär bleiben muß (das ist gerade das Hauptgebrechen aller bisherigen Philosophie; denn die wahre „Philosophie muß sich nothwendig über alle Popularität, die sie erst begründen soll, erheben, und kann „also schlechterdings nicht populär seyn), keinen all-

„ge-

„gemeinen Gebrauch erhalten können, weil wir „uns bey aller Abhängigkeit dennoch für selbstständig „halten, und auf gewisse Weise auch halten können.“ (Nein, ist der oben aufgestellte Begriff von Substanz der wahre, und ist Gott die einzige Substanz, so können, so dürfen wir uns schlechterdings nicht für selbstständig halten, weil wir nach dieser Voraussetzung nicht frey seyn können. Das Bewußtseyn von Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, das sich uns nothwendig aufdrängt, ist nichts, als ein täuschender Schein, der durch die Vernunft dahin berichtigt werden muß, daß wir in der That nicht selbstständig, und frey sind, weil wir nur Modifikationen, und Accidenzen von Gott, als der einzigen Substanz sind. Der geometrische Begriff von Gott, der ganz mathematisch ist, indem er bloß Raum, und Zeit zur Grundlage hat, ist absolut atheistisch.)

§. 34.

Fichte behauptet, daß das Leibnitzische System in seiner Vollendung kein anderes sey, als das Spinozistische. Dies erhellet aus folgendem. Auch Leibnitz drang nicht bis zum reinen Selbstbewußtseyn vor; er fand also keinen völlig hinreichenden, absoluten Grund des Bewußtseyns weder in den Dingen außer uns, noch im Ich. Nicht in den Dingen: diese vernichtete er sogar, und schuf sie in lauter Mo-

nade, oder vorstellende Kräfte um. Denn er sah wohl ein, daß durch die bloße mechanische Wechselwirkung der Dinge kein Bewußtseyn entstehen könne. Durch das Einwirken der Dinge also auf das Ich kann im Ich kein Bewußtseyn entstehen. Ja es läßt sich gar nicht denken, wie die Materie auf ein ganz geistiges Wesen, wo es gar keinen Berührungspunkt giebt, einwirken könne. Aber ist die Körperwelt ein bloßes Aggregat von einfachen, vorstellenden Substanzen, so scheint in gewisser Rücksicht die Schwierigkeit in Betreff der Wechselwirkung zwischen dem Ich, und den übrigen vorstellenden Substanzen, die in ihrer Verbindung als Körper erscheinen, als zwischen ganz homogenen, und nur dem Grade der Vorstellungskraft, keineswegs aber dem Wesen nach verschiedenen Substanzen wegzufallen; und dann läßt sich nicht sagen, daß durch diese Wechselwirkung das Bewußtseyn entstehe, sondern jede der in Wechselwirkung begriffenen Substanzen hat schon diese Kraft des Bewußtseyns in sich. Aber, da in diesem Systeme die Natur der Intelligenz verkannt wird, so läßt sich kein Grund angeben, aus welchem erhelle, daß unsere Vorstellungen von den Dingen gerade so beschaffen sind, wie es die Natur der Dinge erfodert. Wir können nie wissen, ob uns unser Bewußtseyn in Absicht auf die Natur der Dinge nicht täusche. Diesem Mangel suchte daher Leibnitz durch die Idee der prästabilirten Harmonie nachzuhelfen. Die bewußtseyende Kraft des

Ich

Ich ist nicht absolut, sondern bloß beschränkt, und endlich. Hier hat nicht, wie bey Fichte, die innigste und unzertrennlichste Verbindung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, sondern bloße Endlichkeit statt. Die endliche Kraft des Bewußtseyns setzt nothwendig eine unendliche voraus; diese ist weder in dem Ich, noch in dem Dinge, weil Leibnitz das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich nicht kannte, als welches ursprünglich unendlich sich selbst in Schranken setzt. Denn es kann seiner selbst nicht bewußt werden, ohne sich zugleich bewußt zu werden, daß es von von allem dem, was man Ding nennt, verschieden, und folglich von der ganzen Sphäre des bloßen Seyns, das den Dingen zukommt, ausgeschlossen sey. Da nun Leibnitz das absolute Ich, als absolute, unendliche, unbeschränkte Kraft des Bewußtseyns nicht kannte, so wurde er nothwendig von dem bloß beschränkten Ich außer dasselbe zur höchsten, vorstellenden Kraft, die ihm Gott war, hingetrieben. Folglich war ihm das menschliche Bewußtseyn weiter nichts, als eine Modifikation der Gottheit. Gott ist die unendliche Intelligenz, wodurch die untergeordneten vorstellenden Kräfte in ihrem Bewußtseyn bestimmt werden, so, daß jedes einzelne Bewußtseyn nicht möglich wäre, ohne das reine Bewußtseyn, das in Gott ist. Auch nach Leibnitz ist das Ich nicht, weil es ist, sondern weil etwas anderes, nämlich Gott, ist. Oder das Ich ist sich nicht bewußt, weil es absolut ist, weil es nicht

seyn kann ohne Bewußtseyn, sondern weil Gott ist, durch dessen absolute Kraft es sich bewußt ist. Es ist zwischen Spinoza und Leibnitz kein anderer Unterschied, als daß Spinoza zweyerley Arten von Modifikationen der Gottheit, als einziger Substanz setzt, die wesentlich von einander verschieden sind, nämlich Gedanke, und Ausdehnung; Leibnitz aber nur eine einzige Art davon annimmt, nämlich bloß vorstellende Kräfte, die nur dem Grade nach von einander verschieden sind, und ihre Substanz in Gott haben. Beyde kommen darinn mit einander überein, daß sie das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich läugnen. In beyden Systemen fällt dasjenige, was in den Augen des Vernunftwesens das schätzbarste ist, und sein Wesen ausmacht, nämlich die Freyheit, und Selbstständigkeit weg. Denn wenn ich frey seyn soll, so muß ich, insofern ich frey bin, durch nichts außer mir, also auch nicht einmal durch Gott bestimmbar seyn. Ich muß folglich als freyes Wesen von allem, also auch von Gott, ganz unabhängig seyn, und absolut mich durch mich selbst bestimmen können. Außerdem sind meine Handlungen und Vorstellungen nicht meine Handlungen, und Vorstellungen, sondern desjenigen Wesens, durch welches ich bestimmt werde; folglich kann mir weder moralischer Werth, noch Unwerth zugeschrieben werden, und alle Imputation ist sinnlos.

§. 35.

§. 35.

Bin ich in Beziehung auf Gott bloß eine Maschine, z. B. einem Uhrwerke gleich, das nicht nur seinem Daseyn, sondern auch seinen Bestimmungen nach einzig von Gott, dem allmächtigen Werkmeister abhängt, so, daß alle möglichen Veränderungen dieses durch den Willen des Urhebers prädestinirt sind, so bin ich kein Ich, weil ich nicht frey bin; denn Freyheit, Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich ist das Wesen des Ich. Nicht nur mein Willensvermögen ist gänzlich aufgehoben, sondern sogar mein Vorstellungsvermögen, weil auf dem höchsten Gesichtspunkte der Transscendental-Philosophie Willens- und Vorstellungsvermögen, praktische und theoretische Vernunft absolut Eins sind.

Es hat Menschen, ja ganze zahlreiche, aus Millionen bestehende Sekten gegeben, und giebt solche noch, die es zum ewigen, unwiderruflichen Glaubensartikel machten, daß der Mensch weiter nichts, als eine bloße Maschine sey, und daß Gott alles in allem wirke, und die sogar alle diejenigen als Hochverräther der Menschheit, und als des schmerzlichsten Todes würdige Verbrecher hielten, die durch ein lebhaftes Gefühl ihrer Menschenwürde gehoben, einen solchen die Vernunft so tief herabsetzenden, und in ihrem Wesen vernichtenden Unsinn nicht glauben wollten.

Seit dem großen Schwätzer Augustin, dem Kirchenlehrer, den man gewöhnlich das große Licht der abendländischen Kirche nennet, der aber in mancher Rückficht weiter nichts, als ein täuschender Irrwisch in der schauervollen, stürmischen, und, beynahe bis auf unsere Zeiten fortdauernden Nacht des religiösen Aberglaubens war — seit diesem heiligen Irrwische glaubte die theologisch orthodoxe Parthey, unter allen christlichen Sekten beynahe allgemein (wer anders glaubte, war in den Augen des großen Haufens ein gefährlicher Ketzer, den zu verfolgen man für den würdigsten Gottesdienst hielt), daß der Mensch aus eigner Kraft gar nichts vermöge, daß er nicht einmal eines guten Gedankens, viel weniger einer guten That fähig sey; daß jede gute Gesinnung, und Handlung Wirkung, und zwar ausschließende Wirkung der Gnade Gottes sey, die eben darum, weil sie Gnade sey, von Gott aus bloßer Willkür an einige wenige verschwendet, und andern mit vollem Rechte entzogen werde, so, daß die Menschen von Gott entweder zur Seligkeit, oder zur ewigen Verdammniß bestimmt seyn müssen. Augustin nennt daher die ganze Menschheit eine massa damnata, aus welcher die bloße willkürliche Gnade einige Auserwählte heraus zieht, und zur Seligkeit bestimmt. Man ließ dem Menschen keine Freyheit übrig, als in Rücksicht auf böse Handlungen, so wie die Kantianer, welche die praktische Vernunft als den Grund der Freyheit angeben, dem Menschen

alle

alle Freyheit in Rücksicht auf böse Handlungen abspre-chen, und ihm nur Freyheit in Betreff guter Hand-lungen zuschreiben.

Nach der Meynung jener übernatürlichen Finster-linge kann der Mensch seiner durchaus verderbten Na-tur nach, und ohne Unterstützung der alles Gute wir-kenden Gnade Gottes weiter nichts, als böses thun. Dieser so schädliche, vernunftwidrige, und die Mensch-heit in ihrem Wesen vernichtende Irrthum wurde selbst durch die großen, und verdienstvollen Reformatoren der Kirche, durch Luther, und Calvin nicht nur nicht aufgehoben, sondern wegen gewisser ärgerlichen Lehren in der römischen Kirche, die sie zu vertilgen strebten, noch bestätigt, und weit nachdrücklicher, und ausführlicher gelehrt, als es in der römischen Kirche geschah. Auch sie waren strenge Anhänger Augustins, der seine manichäischen Träumereyen zum Theile auf die katholi-sche Kirche mit übertrug. Auch die Reformatoren zahlten der menschlichen Schwäche, und den herrschen-den Vorurtheilen ihres Zeitalters ihren Tribut.

§. 36.

Es traten Philosophen auf, die es wagten, die-sen verderblichen, und sinnlosen Irrthum zu bestreiten, und sogar lächerlich zu machen. Aber was Lessing im Nathan dem Weisen sagt, daß nicht alle

frey

frey seyen, die fremden Fesseln spotten, das traf auch hier ein. Diese Philosophen kamen unter der Leitung der dogmatischen Denkart auf denselben Irrthum zurück, und mußten auf denselben zurück kommen, wenn sie consequent seyn wollten. Es hilft nichts, zu sagen, und aus vollem Halse zu schreyen, daß der Mensch frey sey, und die entgegengesetzte Denkart, als den schädlichsten und unvernünftigsten Unsinn zu brandmarken; nichts, sich mit dem Glauben an die Selbstständigkeit der menschlichen Natur zu brüsten, und auf andere, die zur größeren Ehre Gottes das Gegentheil behaupten, als auf arme, durch Aberglauben berückte Schwärmer herabzublicken, wenn man bey allem diesem stolzen Eigendünkel, und Vorgeben Grundsätze aufstellt, die nothwendig auf denselben traurigen Irrweg führen.

§. 37.

Dies thut der Dogmatismus; er gehet von einem Grundsatze, nämlich von dem durch Objekte bestimmten, folglich nicht freyen, sondern abhängigen Ich aus; das Ziel kann also kein anderes seyn, als Geistessklaverey, und Maschinerie des Ich, welche nothwendig dadurch entstehet, daß man das Ich, als solches, von einem Urdinge abhängig, und zu einem Accidenz desselben macht. Dies sieht man deutlich in dem Systeme des Spinoza, das als der vollendete, und

syste-

systematisch durchgeführte Dogmatismus anzusehen ist. Dasselbe Resultat hat auch in dem Systeme des Leibnitz statt. Denn Leibnitzens untergeordnete vorstellende Kräfte, oder Monade, sind doch weiter nichts, als Modifikationen der höchsten vorstellenden Kraft. Es ist auch ganz natürlich, daß man in dem Dogmatismus immer wieder zu dem bestimmten Ich, bey welchem keine Freyheit denkbar ist, zurücke kommen muß, wenn man den einmal eingeschlagenen Weg standhaft verfolgt, und nicht durch dunkle Gefühle der innern, durch kein Räsonnement zu vertilgenden, Würde der menschlichen Natur unvermerkt auf einen Seitenweg verleitet, bey dem ganz entgegen gesetzten Ziele ankömmt. Das System des menschlichen Geistes ist ein bestimmter Kreis; von welchem Punkte man ausgehet, zu diesem muß man auch nach Vollendung des Kreislaufes wieder zurücke kommen. Gehet man folglich von dem bestimmten Ich aus, so ist es unmöglich, wenn man nicht einen Nebenweg einschlägt, zu dem bestimmenden, und freyen Ich zurücke zu kommen. Man muß also von dem absoluten, freyen Ich ausgehen, wenn man auf dasselbe zurück kommen, und die Freyheit des Menschen, worinn seine höchste Würde bestehet, und mit ihr die übersinnliche Welt, die Unsterblichkeit der Seele, die Seligkeit, und Gottheit retten will. Denn dies alles fällt mit der Freyheit des Menschen weg, die die einzig mögliche Brücke ist, auf welcher man auf den Boden der sonst schlechters-

dings

dings unzugänglichen, und gänzlich unbekannten übersinnlichen Welt, oder des Reiches Gottes, hinübergehen kann, dessen freyer Mitbürger der Mensch ist, wo er als freyes Wesen Gott gleich, und folglich nicht unter Gott, sondern neben Gott, voll des Hochgefühles seiner Würde stehet. Ja, die Freyheit ist sogar auch die Brücke, die uns den Zugang zu der Sinnenwelt verschafft, die nur, so zu sagen, ein Wiederschein der Freyheit, und ohne sie für uns schlechterdings nichts ist. Die Freyheit verbindet also beyde Welten mit einander, die übersinnliche, und sinnliche Welt, und macht sie zu einem, und demselben unzertrennlichen Ganzen. Sie giebt unsern Vorstellungen sowohl von sinnlichen, als übersinnlichen Gegenständen nicht nur die Form, sondern auch den Innhalt. Sie ist der Punkt, wo Materie, und Form in Eins zusammen fällt, also auch der Punkt, von welchem alle Materie, und Form ausgehet, und nach welchem beydes in allen möglichen Vorstellungen zu bestimmen ist. Durch sie erblicken wir das ursprünglich Objektive in der sinnlichen, wie in der übersinnlichen Welt. Sie ist das ursprünglich Subjektive, das dem ursprünglich Objektiven in beyden Welten eigen, und gemeinschaftlich ist. Wir sind nur insofern Bürger der sinnlichen Welt, als wir Bürger der übersinnlichen sind, und umgekehrt. Oder wir sind nur sinnlich, insofern wir übersinnlich, und übersinnlich, insofern wir sinnlich sind. Das Sinnliche und Uebersinnliche ist unzertrenn-

lich

lich in der Wirklichkeit verbunden, und wird nur in der Spekulation zum Behufe der Spekulation von einander getrennt, um beydes in der Absonderung seinem eigenthümlichen, und wesentlichen Charakter nach kennen zu lernen. Ohne Freyheit ist für uns gar nichts; denn ohne sie ist kein Bewußtseyn möglich, und ohne Bewußtseyn keine sinnliche, und übersinnliche Welt. Freyheit ist eigentlich die erste, unmittelbare Wahrheit, sie ist die Wahrheit an sich. Alles, was der Freyheit widerspricht, ist eben darum, ohne weiteren Grund falsch, und alles, was wahr ist, ist nur in Beziehung auf jene erste Wahrheit wahr. Freyheit ist daher die Quelle, und das Criterium aller Wahrheit, weil sich schlechterdings nichts Höhers, als sie, nichts Göttlichers denken läßt.

§. 38.

Eben so trägt jede Philosophie, wenn sie auch noch so scharfsinnig ersonnen ist, den Charakter der Verwerfung, wenn mit ihr Freyheit nicht bestehen kann, eben darum, weil sie Philosophie der Sklaverey ist. Es kommt aber nicht darauf an, ob man in einem System Freyheit behauptet; sondern ob sie sich nach den angenommenen, oder festgesetzten Prämissen behaupten läßt; ob sie nicht bey consequenter Denkart fallen muß. So behaupten wohl die meisten Dogmatiker Freyheit, aber umsonst; ihr fatales Ding an

sich,

sich, wovon sie ausgehen, wenn auch Gott als solches aufgestellt wird, tödtet für immer das Wesen aller Selbstkraft, aller Freyheit.

§. 39.

Aber was treibt denn den Dogmatiker zu dem Dinge an sich hin? Warum bleibt er nicht bey dem empirischen, durch Objekte bestimmten Ich stehen? Handelt er bloß nach theoretischen Grundsätzen, wie er vorgiebt, so sollte er nicht über das gegebene Objekt hinaus streben; denn in diesem Falle sollte der Verstand nur auffassen, was gegeben ist, und sich damit begnügen. Aber er fühlt die Abhängigkeit des Ich, insofern es mit Objekten im Kampfe liegt, insofern es praktisch ist. Es würde nicht mit ihnen im Kampfe liegen können, wenn nicht ein höheres Princip in ihm läge, das ihn antriebe, sich über die Objekte zu erheben, sie wegzuräumen, und alle Schranken zu durchbrechen. Das Ich würde sich gar nicht abhängig fühlen können, wenn es nicht aus seinem absoluten Wesen den Begriff der Unabhängigkeit geschöpft hätte. Selbst also der Dogmatiker, der in der Spekulation das absolute Ich als Erklärungsgrund des empirischen Ich läugnet, bestätigt es in der That praktisch, da er bey dem empirischen Ich nicht stehen bleiben kann. Es ist daher keinesweges ein Bedürfniß des Geistes, sondern ein Bedürfniß des

Her-

Herzens, dem schwachen, eingeschränkten Ich eine Stütze zu suchen.

Aber warum bleibt denn der Dogmatiker bey einem Etwas, bey dem Dinge an sich, stehen? Auch hier hält ihn ein Bedürfniß des Herzens fest. Der Mensch soll schlechterdings mit sich Eins werden. Seine Erkenntnisse sowohl, als seine Handlungen sollen ein System ausmachen; sie sollen sich alle auf einen festen Punkt gründen, und dadurch unter einander ein Ganzes bilden. Dies ist die Foderung des Grundgesetzes des menschlichen Geistes, der Freyheit, von der die Transscendental-Philosophie ausgehet. Dieser letzte Punkt ist bey dem Dogmatiker das Ding an sich. Wenn auch dadurch keine Harmonie zwischen dem Erkenntniß- und Willensvermögen gestiftet, sondern vielmehr beydes völlig grundlos, und entzweyet gelassen wird, so sieht doch der Dogmatiker das Ding an sich als den Punkt an, wodurch beydes verbunden zu werden scheint. Eine Verbindung muß gesucht werden, sie mag nun wirklich, oder bloß eingebildet seyn. Das liegt wesentlich in der Natur des menschlichen Geistes.

„Spinoza, sagt Fichte in der Wissenschaftslehre „S. 45., setzt den Grund der Einheit des Bewußtseyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der „Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellungen) „nach,

„nach, als auch der Form der Einheit nach nothwen„dig bestimmt ist. Aber ich frage ihn, was denn „dasjenige sey, was wiederum den Grund der Noth„wendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl der Ma„terie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstel„lungsreihen), als ihrer Form nach (nach welcher in „ihr alle mögliche Vorstellungsreihen erschöpft seyn, „und ein vollständiges Ganzes ausmachen sollen). „Für diese Nothwendigkeit giebt er mir weiter keinen „Grund an, sondern sagt: Es sey schlechthin so, und „er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut „erstes, eine höchste Einheit anzunehmen; aber wenn „er das will, so hätte er ja gleich bey der ihm in „dem Bewußtseyn gegebenen Einheit stehen bleiben „sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch hö„here zu erdichten, wozu ihn nichts trieb. Es würde „sich schlechterdings nicht erklären lassen, sagt Fichte „ferner S. 46. wie jemals ein Denker entweder über „das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, „nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgend„wo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein „praktisches Datum, als vollkommenen Erklärungs„grund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches „Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie „wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker „über das Ich hinaustrieb, nämlich die Abhängigkeit „unseres Ich, sofern es praktisch ist, von einem schlech„terdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden,

„und

„und insofern feyen Nicht-Ich; nämlich das Gefühl
„einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles
„Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich, wel-
„ches aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Be-
„griffes etwas ist, das ist, sondern als Gegenstand
„stand einer Idee, etwas, das da seyn soll, und
„durch uns hervorgebracht werden soll."

§. 40.

Unter den Dogmatikern zeichnen sich vorzüglich die Materialisten, Idealisten, und Skeptiker überhaupt aus. Das Ding an sich kann, wie wir schon bemerkt haben, in doppelter Rücksicht betrachtet werden. Einmal als Ding an sich, insofern es wirklich unabhängig von dem Ich existiren soll, so, daß zu seinem Seyn kein Bewußtseyn der Intelligenz hinzugedacht zu werden braucht. So hält der gemeine Dogmatiker dafür, daß jedes Ding in Raum, und Zeit existire, und zwar unabhängig vom Ich, daß also Raum und Zeit etwas wirkliches sey (wenigstens muß er dieses annehmen, wenn er consequent seyn will), daß es Substanz sey, auf andere Dinge Causalität habe, kurz, daß ihm überhaupt nicht nur die durch die Kategorien a priori bestimmten, und also nothwendigen Prädikate, sondern auch die zufälligen, welche das Ding durch die individuelle Affektion des Gefühlvermögens erhält, unabhängig von dem vorstellenden Ich zu kom-

men, daß folglich das Ding nicht so, oder so ausfällt, weil die Vorstellung diese oder jene bestimmte Beschaffenheit hat, sondern daß umgekehrt die Vorstellung gerade so, und nicht anders ausfällt, weil das Ding an und für sich, unabhängig von der Vorstellung, oder dem Bewußtseyn, so, oder so beschaffen ist. Uebrigens giebt die Klasse von Dogmatikern, von welchen wir hier reden, doch zu, daß das Ding nicht insofern an sich ist, als es schlechthin absolut, von und durch sich selbst seyn, und folglich keines weitern Grundes außer sich bedürfen soll. Jedes Ding ist nach ihnen in einem andern Dinge gegründet, dieses wieder in einem andern, und so fort bis zum höchsten Dinge, zum Urdinge, das sie Gott nennen, das, nach ihnen, das eigentliche Ding an sich ist, weil es in keinem andern mehr gegründet ist, sondern schlechthin ist, weil es ist. Dieses Ding ist dann die Urquelle alles dessen, was außer demselben ist, nämlich der Geister- und Körperwelt.

§. 41.

Die Materialisten im strengsten Sinne, die auch zu den Dogmatikern gehören, weil sie das Bewußtseyn von einem Seyn, nicht aber von einem ursprünglichen Handeln herleiten, behaupten, daß die sichtbaren Dinge eigentlich an und für sich sind, wenigstens in ihrer Totalität gedacht; daß zur Möglichkeit ihres Seyns

gar

gar kein unsichtbares Ding, als Urgrund der übrigen angenommen werden müsse; daß alles Denkbare Materie sey, und durch Materie bestimmt werde, daß folglich auch sogar das Bewußtseyn überhaupt, und jeder einzelne Gedanke ein Produkt der Materie sey. Die Dinge wirken auf uns, als auf Dinge, die mit ihnen homogener Natur sind, ein, und erzeugen durch die Wechselwirkung den Gedanken. Daß aber unter den Dingen, die wir kennen, nur der Mensch Bewußtseyn habe, das hängt von der Organisation desselben ab, die sich theils durch einen höhern Grad von Feinheit, und Reizbarkeit, theils durch die verschiedene Art der Composition der das Ganze ausmachenden Theile von der Organisation der übrigen Körper unterscheidet.

So wie aus der Berührung, und Erschütterung eines harmonisch gestimmten musikalischen Instrumentes Harmonie der Töne entstehet, so entstehet aus der Einwirkung der Dinge auf den menschlichen Körper der Gedanke, und das ganze harmonische Bewußtseyn. Das Bewußtseyn wird immer durch die Beschaffenheit des menschlichen Körpers, nnd der auf ihn einwirkenden Dinge bestimmt. Bey dem Embrio, und bey dem Kind in den ersten Monaten äußert sich noch kein Bewußtseyn, weil die Sinneswerkzeuge, und das ganze Nervensystem noch zu zart, und schwach sind, als daß die zum Bewußtseyn nöthige Gegenwirkung auf die

einwirkenden Gegenstände statt haben könnte. Das Bewußtseyn gewinnt an Stärke und Ausdehnung nach dem Verhältnisse des Wachsthumes, und der guten Beschaffenheit des Körpers. Bey Nervenschwachen Personen ist auch das Bewußtseyn schwach. Wird durch irgend eine Krankheit die Harmonie des Nervensystemes gestört, oder aufgehoben, so wird auch das Bewußtseyn nach demselben Verhältnisse verwirrt, oder gänzlich zerrüttet. Im höhereren Alter wird das Bewußtseyn immer schwächer, eben so, wie der Körper an Kraft verliert, bis endlich durch die gänzliche Zerrüttung der wesentlichen Theile der körperlichen Maschine, die bey dem Tode geschieht, das Bewußtseyn gänzlich aufhöret, so, wie auf einer Harfe alle Harmonie der Töne unmöglich gemacht ist, wenn alle Seiten abgesprungen sind.

Der Materialist, der wie jeder Dogmatiker vom Seyn ausgehet, um das Bewußtseyn zu erklären, hat insofern recht, daß alles, was bloß ist, was ursprünglich bloß als seyend, nicht aber als handelnd gedacht wird, Materie sey, als alles, dem bloß ein Seyn zukommt, nothwendig etwas im Raume Ausgedehntes seyn müsse. Denn, was bloß ist, muß als etwas Ruhendes, Bestehendes gedacht werden. Das Ruhende, und Bestehende aber erfodert ein Substrat, auf welchem, und in welchem es ruhet, — einen erfüllten Raum. Wir sind schlechterdings unfähig, etwas,

was, was subsistirt, was Substanz ist, ohne Raum zu denken; eben so wenig sind wir fähig, es ohne bestimmten Raum zu denken; wir können ferner keinen bestimmten Raum denken, ohne andere Raumverhältnisse zu setzen, durch welche jener bestimmt wird. Diese setzen wieder andere Raumverhältnisse voraus, und so ins Unendliche. Der bestimmte Raum, den ein Bestehendes, eine Substanz einnimmt, ist der Ort. Alles, was einen Ort hat, ist Materie; alles also, was ist, was als ruhend, und bestehend gedacht wird, ist Materie. Folglich hat der Materialist, nach dem Grundsatze des Dogmatismus, der vom Seyn ausgehet, und das Bewußtseyn daraus erklären will, insofern recht, daß er nichts, als Materie annimmt, und die Geisterwelt gänzlich läugnet.

Aber er hat unrecht, wenn er glaubt, daß durch die Einwirkung der Dinge auf den menschlichen Körper, und der Gegenwirkung dieses auf jene, also durch Wechselwirkung das Bewußtseyn erklärt werden könne. Zur Möglichkeit des Bewußtseyns würde erfodert werden, daß etwas gesetzt würde, das diese Wechselwirkung, das Bestimmtseyn beobachten könnte, also etwas, das dem Körper gerade entgegengesetzt wäre, etwas absolut, und durch sich selbst thätiges, das, um thätig seyn zu können, keines Eindruckes, als Grundes bedarf, ein Etwas, das die absolute Kraft hat, frey aus sich heraus zu gehen, und in sich selbst

zurück

zurück zu kehren, worinn der Charakter der Intelligenz bestehet. Dieses Herausgehen aus sich selbst ist freylich nicht so zu verstehen, als wenn die Intelligenz ein Seyn ohne Bewußtseyn bestimmen, oder auch nur als möglich denken könnte, sondern nur, insofern sie, um ihre eigne Existenz setzen zu können, sich nothwendig etwas entgegen setzen muß. Die Intelligenz kann also nicht aus sich heraus treten, ohne in sich zurückzugehen, und nicht in sich zurück gehen, ohne herauszutreten. Beydes ist ein und derselbe Akt.

§. 42.

Dieses Etwas, das die Veränderungen in und außer sich beobachtet, das jedem möglichen Seyn zusieht, kann nicht selbst Materie seyn, weil die Materie an sich bloß ruhend ist, und eines Anstoßes von außen bedarf, um in Thätigkeit gesetzt zu werden; diese Thätigkeit aber gehet ebenfalls wieder nur nach außen, durch den Widerstand, den sie dem einzudringen strebenden Körper leistet; sie kann nicht in sich selbst zurücke kehren, um ein Bewußtseyn selbstthätig hervorzubringen. Die Vergleichung mit einem musikalischen Instrumente, in welchem durch fremde Berührung eine Harmonie hervorgebracht wird, paßt gar nicht hieher, und beweiset gerade das Gegentheil von dem, was bewiesen werden soll. Wo ist denn diese Harmonie? Ist sie in dem Instrumente selbst? Ist sich dieses der

Har-

Harmonie bewußt? Keinesweges. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die diese Harmonie hervorbringt, und sich derselben bewußt wird. Es giebt keine Harmonie an sich. So wie das Instrument, und die Berührung desselben zwar die Bedingung, aber nicht der Grund der Harmonie ist, welcher letztere bloß in der Intelligenz zu suchen ist, so ist der menschliche Körper, und die übrige Körperwelt zwar die Bedingung, aber nicht der Grund des Bewußtseyns.

§. 43.

Ein ganz entgegengesetzter Weg, den der Dogmatismus einschlägt, ist der des transscendenten Idealismus. Der Idealist sieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatischen Sinne) in zwey Welten liegen, zwischen welchen es schlechterdings keine Brücke gebe, so, daß man von dem einen zu dem andern übergehen könne; daß die Vorstellung, und mit ihr das Bewußtseyn, als der Innbegriff der ganzen Erfahrung sich schlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären lasse, sondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ich, und das Ding gar nicht mit einander bestehen können, und daß folglich das Ich, oder das Ding aufgehoben werden müsse.

Da ihm nun einer Seits der Dogmatismus in Rücksicht auf den Erklärungrgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widersprechend erscheinet; anderer Seits aber die Selbstständigkeit des Ich zu viel Interesse für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungs- und Bestimmungsgrund übrig zu bleiben scheint, so erklärt er das Daseyn der Dinge außer ihm als bloße Täuschung, und als bloßes Produkt seines freyen, von allen Dingen unabhängigen Ich. Die Dinge sind ihm bloße Vorstellungen, hervorgebracht von dem Vorstellenden, und weiter nichts. Das Ich bestimmt mit schöpferischer Kraft alles, was im Bewußtseyn, als dem Ich, entgegengesetzt vorkommt, ohne von diesem auf irgend eine Art bestimmt zu werden. In seinen Augen hat nur das Ich Realität; alles aber, was als bestimmt erscheint, also die ganze Außenwelt, ist ein Accidenz des bestimmenden Ich. Es giebt kein Nicht-Ich, das unabhängig von dem Ich, dem freyen Streben des Ich widerstehet, und dadurch seine Realität bewähret, als etwas, über dessen Wesen die Freyheit in Ewigkeit nichts vermag.

Der Idealist läugnet nicht, daß in unserm Bewußtseyn eine nothwendige Vorstellung der Dinge als real vorkomme; allein da er (auf dem dogmatischen Standpunkte) mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dadurch für die Erklärung der Erfahrung nichts

gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorstellung entstehen kann: so sieht er sich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu lösen, indem er die im Bewußtseyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuschung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen ist, zu sichern. Aber eben darum ist auch sein System unvollständig; es wird dadurch nicht alles erklärt, was erklärt werden sollte. Es erklärt bloß in gewisser Rücksicht die Vorstellungen, die von dem Gefühle der Freyheit begleitet sind; keinesweges aber diejenigen, die als nothwendig, und durch etwas anders, als durch das Ich, bestimmt in dem Bewußtseyn vorkommen. In dem Systeme der Idealisten giebt es bloß Freyheit, aber keine Abhängigkeit, da doch diese eben sowohl, als jene eine unläugbare Thatsache des Bewußtseyns ist. Es ist daher nothwendig atheistisch, wie dasjenige System, das von Naturnothwendigkeit ausgehet, wodurch die Freyheit aufgehoben wird. Der Glaube an Gott kann nur in dem Systeme statt haben, das Freyheit und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander vereinigt, so, daß weder Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, noch diese ohne jene gedacht werden kann. Diese Synthesis beyder liegt in der Natur der Intelligenz, die in dem idealistischen, so wie in dem realistischen Dogmatismus völlig verkannt wird. —

In wiefern also das Wesen der Philosophie darinn besteht, daß sie einen höchsten, völlig zureichenden Erklärungsgrund für diese beyden, einzig möglichen, allgemeinsten Thatsachen des Bewußtseyns, welche das ganze Gebiet der Erfahrung umfassen, aufstellen soll, insofern kann der transscendente Idealismus auf den Namen Philosophie, als Wissenschaft alles Wissens, nicht Anspruch machen.

§. 44.

Aber selbst die Freyheit, die doch in dem System des Idealismus alles in allem seyn soll, kann sich in demselben nicht behaupten, sondern geht sogleich, als sie gesetzt wird, unwiederbringlich verlohren. Der Idealist will nichts, als die Realität des Ich gelten lassen. Alles, was außer dem Ich ist, soll ein bloßes Produkt des vollstellenden Ich, und also außer dieser bloß idealen Realität nichts, als Täuschung und Schein seyn. Nur die Existenz des Ich, als eines ganz geistigen Gegenstandes, ist gewiß; was außer dem Ich seyn soll, ist nichts, als Vorstellung, der nichts Reales entspricht. Aber wie ist denn das bestimmte Vorstellen möglich, und da jedes Vorstellen bestimmt ist, wie ist das Vorstellen, oder Bewußtseyn überhaupt möglich? Der Idealist ist gezwungen, dasselbe entweder aus einem bloßen ursprünglichen Seyn, oder Handeln des Ich zu erklären. Aber

keines

keines von beyden kann in dem Sinne, nach welchem es der Idealist nimmt, als Erklärungsgrund aufgestellt werden.

§. 45.

Das Vorstellen kann zum ersten nicht erklärt werden aus einem bloßen Seyn des Ich (aus dem Ich, als Substanz gedacht). Jedes Vorstellen ist ein selbstthätiges Handeln, das auf keine Art gegeben werden kann. Der Idealist läugnet daher die Existenz der Dinge, weil aus ihrer Einwirkung auf das Ich kein Vorstellen entstehen kann, ja weil gar keine Einwirkung der Materie auf den Geist denkbar ist. Setzt er nun das Wesen des Ich in ein ursprüngliches Seyn, aus welchem erst ein selbstthätiges Handeln hervorgehen soll, so macht er dadurch das Ich seinem ursprünglichen Wesen nach zur Materie, und behauptet, daß die Materie selbst zum Geiste werden kann. Das Seyn ist dem Handeln, nach diesem Gesichtspunkte, absolut entgegengesetzt; es ist das bloße Gegentheil des Handelns. Die Begriffe, Substanz, und Vorstellen enthalten einen absoluten Widerspruch. Wie kann nun der Idealist das Ich als eine vorstellende Substanz charakterisiren, und behaupten, daß es keine andere Realität geben könne, als vorstellende Substanzen? So ist also nur das real, was sich absolut widerspricht. Das ist mehr, als

eine

eine Schöpfung aus Nichts, das als ein bloßer Mangel des Seyns gedacht wird. Das Nichts ist hier eine absolute Unmöglichkeit des Seyns — ein wahrer Widerspruch. Das Ich soll ursprünglich erst seyn, und dann erst handeln, oder vorstellen. Das Wesen des Ich an sich besteht in einem ursprünglichen Seyn; das vorstellende (handelnde) Ich ist nur die Erscheinung jenes Seyns, das schlechthin unzugänglich ist. Das Vorstellen ist durch jenes Seyn schlechthin bestimmt; es kann sich nicht selbst bestimmen ohne Voraussetzung des todten Seyns. Da nun kein Willensentschluß denkbar ist ohne Vorstellen (ohne Zweckbegriff), so ist auch jeder Willensakt eben so nothwendig durch ein fatales, also schlechterdings nicht freyes Seyn bestimmt, wie im Materialismus, nur daß das Seyn, als der absolute Grund des Vorstellens, in dem letzteren gesetzt wird in das Ding außer dem Ich, in dem Idealismus aber in das Ich selbst. Für die Freyheit sind beyde Behauptungen der Tod. Der Idealismus erscheint hier noch unvernünftiger, und zweckwidriger, als der Materialismus selbst. Denn wenn doch einmal das Seyn der Grund des Vorstellens seyn soll, so ist es weit vernünftiger, ein doppeltes Seyn, nämlich eines, das dem Dinge außer dem Ich, und eines, das dem Ich eigen seyn soll, zu setzen, als nur das Seyn des Ich gelten zu lassen, und das andere Seyn als bloße Täuschung zu erklären; indem durch diese letztere Behauptung dem Zeugnisse

nisse des gemeinen Bewußtseyns, das sich auf das eine Seyn, wie auf das andere bezieht, die widernatürlichste Gewalt geschieht, statt daß die Behauptung des Materialisten mit jenem Zeugnisse übereinstimmt. Es wird freylich weder durch die erste, noch die zweyte Behauptung das Bewußtseyn erkläret, und in dieser Rücksicht ist das System des Idealismus eben so wenig Philosophie, als das des Materialismus; aber in dem letzteren wird doch das Bewußtseyn, so zu sagen, nicht zerfleischet, und auseinander gerissen, und daher der natürliche Verstand nicht so sehr, und empfindlich beleidigt, als in dem ersten.

§. 46.

Es hilft für die Selbstständigkeit, oder Freyheit des Ich nichts, wenn der Idealismus, wie er in dem Leibnitzischen System verfährt, seine Zuflucht zu einem höheren, und in der Stufenleiter des vorstellenden Seyns absolut letzten Seyn, zur Gottheit nimmt, um das abhängige Seyn des Ich darinn zu begründen. Denn alsdenn wird das Ich, wie bey Spinoza, ein Accidenz der Gottheit. Die Freyheit desselben wird ein bloßes Bestimmtseyn, hervor gebracht, und bestimmt durch die Gottheit. Es ist kein einziger selbstständiger Willensakt des Ich denkbar. Alles sein Wollen, es mag nun moralisch gut, oder moralisch böse seyn, ist ein Bewirktes der Gottheit.

Und

Und so wird selbst Gott zu einem abscheulichen Götzen herabgewürdigt, der nach bloßer Laune bald gut, bald böse, bald vernünftig, bald unvernünftig handelt, und dann mit eben der Laune seine eignen Handlungen in dem Ich, das er bloß als Instrument gebraucht, und das daher gar keinen Theil an denselben haben kann, entweder ewig belohnt, oder auf die schrecklichste, und gegen sich selbst unversönliche Art ewig bestraft. Die Theologen, die nur die bösen Handlungen dem Ich zuschreiben, und daher die Strafgerechtigkeit Gottes auch bey der Annahme ewiger Höllenstrafen vertheidigen wollen, machen sich in den Augen der Vernunft nur lächerlich, und zeigen in der That, daß sie die Hälfte ihres Korfes in den Grillenfängereyen der unbedingten Gnade, und des Reiches der Gnadenwahl verlohren, und daher nur Bruchstücke von Gedanken hervorbringen können. Wer schlechterdings unfähig ist, eine moralisch gute Handlung zu setzen, ist auch nicht fähig, eine böse zu setzen, so wenig, als das bloße Ding, das sich nicht selbst bestimmen kann, dem daher Freyheit absolut abgesprochen werden muß. Wenn nun in dem Falle, daß alle guten Handlungen des Menschen der Gottheit, als der wirkenden Ursache, einzig zugeschrieben werden müssen, derselben auch eben darum alle bösen zuzuschreiben sind, so mögen sie vor dem Richterstuhle der Vernunft alle die Lobeserhebungen der Gottheit in Rücksicht auf seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, Erbarmung —, womit sie ihre Predig-

digten bis zum Ekel erfüllen, verantworten. Ist Gott wirklich das, was sie nach der eben angeführten Behauptung aus ihm machen, so ist all ihr Lobpreisen Gottes nichts, als die niederträchtigste Art von Schmeicheley, die man an einen allmächtigen Tyrannen verschwendet, den man selbst durch die Grundbestimmung, die man von ihm giebt, als solchen charakterisirt, aber eben darum unaufhörlich lobt, und fächelt, damit man nicht, auch ohne seine Schuld, das Opfer seiner Tyranney werde. Die Theologen sind einem Volke in Sibirien gleich, das seinen guten Gott unaufhörlich mit dem herzlichen Stoßgebethlein begrüßet: „Lieber Kutai! schlag mich doch — nicht „todt!" — Wahr und treffend ist, was Fichte von solchen Theologen in seiner Appellation an das Publikum sagt: „In diesem Systeme wird Gott „ohne Unterlaß gelobt, und gepriesen, wie kein rechtlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da „ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte. — — Und was noch das „Heilloseste dabey ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meynen nur, daß das ihr „Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde „reden." — Es ist ekelhaft, solche Menschen Fichten des Atheismus beschuldigen hören, die, wenn sie nicht von jeher mit radikaler Blindheil geschlagen wären, nothwendig einsehen müßten, daß ihr Gott der verabscheuungswürdigste Götze nach ihren eignen

Grund-

Grundsätzen sey. Schon Jesus schildert sie als Menschen, deren Erbübel Blindheit sey. „Lasset sie, „sagt er. Sie sind Blinde, und Führer der „Blinden."

§. 47.

Wenn der Idealist consequent seyn will, so muß er behaupten, daß das Ich ein bloßes reines Handeln, dem gar kein Seyn zukomme, sey. Aber nach dieser Behauptung läßt sich das Vorstellen eben so wenig erklären, als nach der ersten. Denn im Vorstellen ist Handeln, und Seyn unzertrennlich vereinigt. Beydes ist hier bestimmt; und daher muß beydes erklärt werden. Das bloße absolute Handeln, wenn es nicht bestimmt wird, kann nie ein Erklärungsgrund irgend eines bestimmten Etwas werden. Das absolute Handeln, isolirt, und ohne Seyn gedacht, giebt nicht den Begriff eines Ich (eines Vorstellenden, Bewußtseyenden, das immer nothwendig beschränkt ist; das Seyn ist aber nichts, als die Beschränktheit); sondern es ist die undenkbare Idee der Gottheit, deren Absolutheit nicht darinn zu setzen ist, daß sie ihre eignen Schranken bestimmen könne, wie dieß der Fall beym Ich ist; sondern darinn, daß sie gar keine Schranken hat, sondern durchaus unbeschränkt, und übersinnlich ist. Die Gottheit muß zwar als ein Princip vorgestellt werden, das durchaus absolut, und doch intelli-

gent

gent zugleich ist. Wie ist dies möglich? Die theoretische Vernunft sieht hier gar keine Möglichkeit ein. Bewußtseyn, und absolute Schrankenlosigkeit ist vielmehr allen ihren Gesetzen zufolge ein Widerspruch. Und so müßte auch die Realität dieser Idee schlechterdings, als etwas Widersprechendes geläugnet werden, wenn die ursprüngliche Vernunft bloß theoretisch wäre. Der Atheismus ist für alle die unvermeidlich, welche nicht über die Schranken der theoretischen (bloß vorstellenden) Vernunft hinaus gehen, die das Wesen der Vernunft ursprünglich in das Denken setzen, und daher behaupten, daß Gott als etwas Denkbares müsse gedacht werden können. Nur dadurch, daß behauptet wird, Gott könne schlechterdings nicht gedacht werden, und daß die Idee von ihm ein bloßes Produkt der rein praktischen Vernunft, die das Denken erst möglich macht, seyn, ist die Realität dieser Idee so gewiß, als die Realität des Ich, und Nicht-Ich, und gegen jeden möglichen Einwurf der theoretischen Vernunft für immer sicher gestellt. Die Gesetze der rein praktischen Vernunft sind denen der theoretischen ganz entgegen gesetzt. Die rein praktische Vernunft stellt z. B. den Satz auf: Nur das, was ursprünglich nicht ist (das bloße Handeln), kann der Grund dessen seyn, was ist. Die theoretische Vernunft stellt dagegen den Satz auf: Nur das, was ursprünglich ist, kann als der Grund eines anderen Seyns, das bestimmt ist, seyn. Und denn: Was handelt, muß zuvor erst seyn. Aber auf dem

höchsten Standpunkte der Transcendental-Philosophie sieht man, daß das Seyn nur die sinnliche Ansicht der Vernunft, als bloßer Erscheinung sey; das Handeln aber den ursprünglichen Charakter der Vernunft an sich ausdrücke. Aus diesen beyden einander entgegen gesetzten Ansichten entstehen nun auch ganz natürlich verschiedene, eben so einander entgegen gesetzte Gesetze der Vernunft, insofern sie theils als rein praktisch, theils als bloß theoretisch gedacht wird. Es ist aber klar, daß das, was an sich ist, nicht nach dem, was es als bloße Erscheinung ist, sondern daß vielmehr das letztere nach dem erstern bestimmt werden müsse. Die theoretische Vernunft muß also nach der rein praktischen bestimmt werden. Sie muß sich bescheiden, daß ihre Gesetze nicht auf dem Gebiete des schlechthin Uebersinnlichen gelten, daß folglich das, was sich auf ihrem Gebiete widerspricht, sich darum nicht widerspreche, wenn es nach einer ganz andern Ansicht, nämlich der des Uebersinnlichen, betrachtet wird. Ihre Gesetze müssen vielmehr erst aus dem schlechthin Uebersinnlichen abgeleitet, und für ein gewisses Gebiet, das sie nicht überschreiten darf, sanktionirt werden. Nur insofern, als sie dieselben auf diesem Gebiete richtig anwendet, widerspricht sie sich nicht. Sobald sie aber dieses Gebiet überschreitet, und ihre Gesetze in dem Lande des schlechthin Uebersinnlichen geltend machen will, so geräth sie nothwendig in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus denen sie sich gar nicht mehr her-

aus-

auswickeln kann, so lange sie sich nicht durch die rein praktische Vernunft berichtigen läßt. Sie mag in diesem Falle Satz, oder Gegensatz behaupten, so ist der Widerspruch eben so unvermeidlich, weil etwas Widersprechendes zum Grunde gelegt wird. Ich mag z. B. von einem Beweise sagen, er sey grün, oder nicht grün, so ist die eine Behauptung so unsinnig, als die andere, weil ein färbiger Beweis überhaupt ein Widerspruch ist. Eben so kommt immer ein Widerspruch heraus, wenn ich das schlechthin Absolute, das als ein bloßes Handeln bestimmt werden muß, dem folglich das Seyn überhaupt widerspricht, durch irgend eine Art des Seyns, es mag dieselbe in einem positiven Satze, oder dem geraden Gegentheile desselben ausgedrückt werden, bestimmen will. Es passet auf das schlechthin Absolute kein einziges Prädikat, durch die Kategorien bestimmt. Es kann daher gar nicht gedacht werden, als etwas Denkbares, sondern als etwas allen Gesetzen des Denkens Widersprechendes. Selbst durch diese Bestimmung ist es noch unrichtig bestimmt. Denn wenn ich von dem schlechthin Absoluten sage: Es muß als etwas allen Gesetzen des Denkens Widersprechendes gedacht werden, so wird schon durch den Ausdruck Etwas die Idee des schlechthin Absoluten aufgehoben; es wird als ein bestimmtes Seyn zu einem Begriffe herabgesetzt. Denn eben darum, weil von dem schlechthin Absoluten die Rede seyn soll, darf von keinem Etwas die Rede

seyn. Das schlechthin Absolute ist weder ein Etwas, noch ein Nichts; es ist weder Einheit, noch Vielheit, nach Allheit, noch das Gegentheil davon; es ist weder Realität, noch Negation, noch Limitation; weder Substanz, noch Accidenz, weder Ursache, noch Bewirktes, noch steht es mit irgend Etwas in Wechselwirkung; es kömmt ihm endlich weder ein mögliches, noch wirkliches, noch nothwendiges Seyn zu. Es kann also schlechterdings nicht als ein Etwas, es mag dieses bestimmt werden, wie man immer will, nach allen möglichen Denkgesetzen, weder als ein denkbares, noch undenkbares Etwas gedacht werden, weil es auf keine Art ein Etwas ist. Und doch bin ich absolut an den Begriff Etwas gebunden, wenn ich darüber reflektiren, oder davon sprechen will, um anderen mich verständlich zu machen, wenn ich ihnen meine Idee von dem Absoluten beschreiben will. Ich kann hier auf keine Art aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft treten; sie verfolgt mich mit ihren Gesetzen bis in das Gebiet des schlechthin Uebersinnlichen, sobald ich das Uebersinnliche bestimmen will. Ich sehe mich gezwungen, demselben, um es nicht in die Sphäre der sinnlichen, oder bestimmbaren Gegenstände zu versetzen, und dadurch sein Wesen zu vernichten, alles mögliche Seyn abzusprechen. Und was ist es denn, wenn ihm gar kein Seyn zukommt? Es ist ein bloßes Handeln ohne alles Seyn. Dadurch, daß ich sage, es ist das bloße Gegentheil von allem

Seyn,

Seyn, schreibe ich ihm aber ein Seyn zu; ich sage ja: es ist. Zu diesem scheinbaren Widerspruch bin ich schlechthin gezwungen, weil die rein praktische Vernunft zugleich theoretisch ist, und ihre absoluten Postulate, die allem Seyn entgegengesetzt sind, nur durch ein Seyn ausdrücken kann. Eben so muß ich dem absolut Uebersinnlichen alle Realität absprechen, weil dieselbe nur dem Bestimmbaren, und Bestimmten, es mag durch sich selbst, wie das Ich, oder nicht durch sich selbst, wie das Nicht-Ich bestimmt seyn, zukommen kann: und doch bin ich zugleich gezwungen, das, was in keinem denkbaren Sinne, Realität seyn kann, als den Grund aller Realität, folglich als absolute Realität zu setzen. Absolute Realität, wovon die Transcendental-Philosophie ausgehet, und wohin sie, als letztem Ziele, zurückkehrt, ist ein absoluter Widerspruch vor dem Tribunal der theoretischen Vernunft, wenn die Vernunft bloß theoretisch ist. Denn absolute Realität ist eine Realität, die keine Realität ist, also eine Einheit, die keine Einheit, ein Etwas, das kein Etwas, eine Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Seyn, die keine Substanz, keine Causalität, keine Wechselwirkung, kein Seyn ist. Aber die theoretische Vernunft muß wissen, daß sie von der rein praktischen abhänge; daß die Ideen der rein praktischen, wenn sie gedacht, oder durch Gedankenzeichen (durch Wörter) dargestellt werden sollen, zwar zu Begriffen herab gestimmt,

aber

aber ganz denselben Begriffen zuwider vorgestellt werden müssen, wenn sie ihren Charakter nicht verlieren, und die theoretische Vernunft selbst täuschen sollen. Die Ideen können nur durch die Phantasie, die durchaus frey ist, und ins Unendliche fortschwebt, keineswegs aber durch den Verstand, aufgefaßt, und festgehalten werden. Die theoretische Vernunft muß nach den Foderungen der rein praktischen erst berichtigt werden. Dieß geschieht dadurch, daß sie die Idee des Absoluten vermittelst der ins Unendliche strebenden Phantasie rein auffaßt, und einsieht, daß darum, weil sie gezwungen ist, das Absolute im Denken zu beschränken, dasselbe an sich gerade nicht beschränkt seyn müsse; daß folglich der Widerspruch nur scheinbar sey. Sie muß überzeugt seyn, daß das, was die Vernunft ihrem ursprünglichen Charakter nach fodert, von ihr, auch den Denkgesetzen zuwider, absolut angenommen werden müsse, weil sie sonst das Denken selbst nicht erklären kann. Soll das Absolute der Grund alles bestimmten seyn, so ist es ganz natürlich, daß es dem letzteren entgegen gesetzt seyn müsse, weil der Grund außer der Sphäre des Begründeten liegen, und daher durch die Prädikate des letzteren nicht bezeichnet werden kann. Ist jedoch kein anderes Mittel da, den Charakter des Absoluten zu bezeichnen, als durch die Prädikate des Bestimmten, indem es, so bald es gedacht werden soll, den Gesetzen des Denkens unterworfen wird: so müssen jene Prädikate bis zum Charakter

des

des Absoluten, des Undenkbaren, und den Gesetzen des Denkens Widersprechenden gesteigert werden, wenn die Idee des Absoluten nicht vertilgt werden soll. Die Prädikate, durch die Kategorien bestimmt, die sonst nur auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar sind, müssen zu lauter Ideen (theoretischen Widersprüchen) erhoben werden, damit sie auf das Absolute passen. Ohne Idee ist gar kein Begriff möglich. So wie nun die theoretische Vernunft Begriffe annimmt, muß sie auch Ideen annehmen; daher muß sie auch, um die Möglichkeit der Begriffe nicht zu vernichten, die Ideen den Gesetzen der Begriffe zuwider bestimmen. Die rein praktische Vernunft ist die einzige Quelle der Ideen, so wie die theoretische Vernunft der Sitz, und das Vermögen der Begriffe ist. Die letztere ist daher der ersteren schlechthin unterworfen; sie kann hier nach keinem Grunde fragen, sondern sie muß den absoluten Foderungen der rein praktischen Vernunft bloß glauben. Will sie in Absicht auf das, was die rein praktische Vernunft fodert, fragen: Wie ist dies möglich? so widerspricht sie sich selbst, weil sie wissen muß, daß da, wo gar kein Grund denkbar ist, wenn es nämlich das schlechthin Absolute betrifft, jede Frage nach einem Grunde als ein Widerspruch angesehen werden muß.

Auf solche Art läßt sich auch der scheinbare Widerspruch lösen, den die theoretische Vernunft in Absicht auf Gott finden will, wenn von ihm behauptet wird,

wird, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müsse. Gott knnn nicht gedacht weeden, heißt: Es giebt weder in dem Gebiete der bloßen Dinge, noch in dem der beschränkten Vernunftwesen ein Etwas, das als ein Prädikat Gott beygelegt, wodurch sein Wesen bestimmt werden könnte. Aber eben dadurch, daß behauptet wird, Gott könne nicht gedacht werden, wird er wirklich gedacht, als etwas, das von der Sphäre alles denkbaren ausgeschlossen, und daher als schlechthin undenkbar, und unbegreiflich gedacht wird. Gott muß gedacht werden heißt: Die Idee, die unter dem Ausdrucke Gott bezeichnet werden soll, liegt in der Natur des beschränkten Vernunftwesens (der Ichheit), so daß sich jenes gar nicht setzen kann, ohne zugleich das absolut Unbeschränkte, und daher Undenkbare (weil das Denkbare nur entweder Ich, oder Nicht-Ich ist) als den absoluten Grund aller denkbaren Realität mit zu setzen; eben so, wie nichts Endliches (z. B. kein bestimmter Raum) gedacht werden kann, ohne daß zugleich das Unendliche (der unbegränzte Raum) mit gedacht wird. Das Unendliche ist der absolut nothwendige Maaßstab alles Endlichen überhaupt. Das Unendliche kann daher nicht gedacht werden, und muß doch zugleich gedacht werden. Es kann nicht gedacht werden durch einen Begriff, weil sich dieser nothwendig immer auf etwas Endliches beziehet; sondern es muß gedacht werden durch eine Idee, die alles Endliche überschreitet, folglich

lich als undenkbar. All unser Denken geschieht durch Gegensatz. So wie aber das Denken immer nur ein Bestimmen ist, und folglich gar nichts gedacht werden kann, als denkbar, ohne daß ein bestimmtes Etwas gedacht wird, so kann das Unendliche, das mit dem Begriffe des Endlichen immer zugleich gedacht werden muß, nur als undenkbar, das folglich von dem Gebiete alles Denkbaren ausgeschlossen wird, gedacht werden. In eben den Sinne also, in welchem von dem Unendlichen überhaupt (z. B. von der unendlichen Zeit, und dem unendlichen Raum) gesagt wird, daß es nicht gedacht werden könne, und doch als nothwendige Bedingung alles Denkens gedacht werden müsse, wird auch von Gott gesagt, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müsse.

§. 47.

Man mag nun das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich, wie im Materialismus, oder aus der Absolutheit des Ich selbst ohne weitere Bedingung, wie im transcendenten Idealismus geschieht, erklären, so wird nicht nur nicht erklärt, was erklärt werden soll, sondern man geräth auch nothwendig in die Schlingen des Fatalismus, und Atheismus. Die Philosophie soll das ganze Bewußtseyn, folglich die innere, und äußere Erfahrung, oder das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Na-

tur-

turnothwendigkeit erklären. In dem Idealismus wird ausdrücklich die äußere, und in dem Materialismus die innere Erfahrung als Täuschung, und Schein erklärt. Aber es ist schlechthin keine Freyheit denkbar ohne Naturnothwendigkeit, und keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit. Folglich wird in beyden Systemen nicht nur ein Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze Bewußtseyn aufgehoben. Das Bewußtseyn ist ein organisches Ganze, von welchem sich kein Theil trennen läßt, ohne daß das Wesen desselben vernichtet wird. Die Freyheit ist zwar ihr eigner Grund; aber sie bedarf einer Bedingung außer sich. Sie ist ein Selbstbestimmen, das auf keine Art von außen gegeben, oder hervorgebracht werden kann. Aber das Selbstbestimmen ist unmöglich, wenn nicht nebst der Freyheit etwas gesetzt wird, daß das Gegentheil der Freyheit ist, und als die nothwendige Bedingung (nicht Grund) des Selbstbestimmens angesehen wird. Die Freyheit insofern sie denkbar ist, ist nothwendig absolut, und beschränkt zugleich. Sie ist ein Wirken, das immer mit dem Objektiven im Kampfe liegt. Das Objektive kann nie aufgehoben werden, ohne daß die Freyheit selbst aufgehoben wird. Das Objektive ist das Materiale der Freyheit, an das sie schlechthin, als an die absolute Bedingung des Wirkens gebunden ist. Das Wirken kann durch die Materie nicht gegeben werden, aber es kann sich ohne Materie nicht bestimmen. Das Wesen der denkba-

ren Freyheit bestehet darinn, daß sie ihre Schranken selbst bestimmen kann. Wo also keine Schranken sind, da läßt sich nichts bestimmen; es fehlet das Materiale der Bestimmbarkeit; folglich fällt auch das Selbstbestimmen weg. Daraus folgt, daß obgleich der Idealismus keine andere Realität zugiebt, als die der Freyheit, er dennoch die Möglichkeit derselben schlechterdings aufhebt.

§. 48.

Der Materialismus läßt keine andere Realität gelten, als die der bloßen Materie, deren Wesen nicht in Freyheit, sondern Naturnothwendigkeit bestehet. Aber die Materie kann sich schlechthin nicht selbst bestimmen; sie kann nur gedacht werden als ein bloßes Bestimmtwerden. Durch die Organisation, zu welcher der Materialist seine Zuflucht nimmt, um das Bewußtseyn, das offenbar ein Selbstbestimmen ist, zu erklären, wird das Wesen der Materie nicht aufgehoben; und es kann dadurch nichts in dieselbe gebracht werden, das ihrem Wesen absolut entgegengesetzt ist. Es fehlt hier an dem absoluten Princip des Bewußtseyns. Es wird nur die Bedingung, nicht aber der Grund desselben gesetzt. Es wird folglich nicht bloß das Bewußtseyn von Freyheit, sondern auch das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit aufgehoben. Zudem ist gar kein Bestimmen möglich ohne Gegensatz.

Das

Das Entgegengesetzte muß eben so wohl seyn, als das Gesetzte. Denn das Entgegensetzen ist von dem Setzen, folglich auch das Entgegengesetzte von dem Gesetzten nur in der Ansicht verschieden. So wie ich etwas setze, muß ich dem Gesetzten etwas entgegensetzen. Das Gesetzte ist aber selbst entgegengesetzt dem Entgegengesetzten; denn sonst wäre es mit demselben Eins. Es kommt nur darauf an, auf welchen Punkt ich zuerst reflektire. Das, worauf ich zuerst reflektire, ist das Gesetzte; und das, worauf ich nothwendig durch die Reflexion übergehe, ist das Entgegengesetzte. Ich kann aber zuerst auf das zweyte reflektiren, und so ist die Ansicht ganz umgekehrt. Kurz es ist schlechthin unmöglich, daß irgend etwas Absolutes, isolirt gesetzt — es mag Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit seyn — bestimmt werden könne. Zu jedem Bestimmen gehört nothwendig dreyerley: nämlich ein Bestimmendes, und dann zwey Entgegengesetzte, als die zu bestimmenden Quanta. Durch das bloß Gesetzte, es mag als gesetzt, oder entgegengesetzt betrachtet werden, läßt sich das Setzen, als absolutes Bestimmen nicht erklären. Soll das Bewußtseyn erklärt werden, so muß nebst dem Ich, und Nicht-Ich, welches beydes als bloß gesetzt, oder gegeben in dem gemeinen Bewußtseyn vorkommt, noch ein absolutes Princip, welches nach dem Charakter der Absolutheit im Bewußtseyn nicht vorkommen kann, hinzugedacht werden,

wodurch das Ich, und Nicht-Ich gesetzt werde. Das Absolute kann nie als gesetzt vorkommen, weil es jedem Gesetzten vorausgesetzt werden muß. Das gesetzte Ich setzt ein absolutes Ich voraus, das sich selbst setzt. Das gesetzte Nicht-Ich als das Correlat des gesetzten Ich setzt also ebenfalls jenes absolute Ich voraus, weil nur unter der Bedingung ein Nicht-Ich gesetzt werden kann, als ein Ich gesetzt ist. Durch das absolute Ich, das sich selbst, und zugleich dadurch das Nicht-Ich setzt, verliert beydes, sowohl das Ich, als Nicht-Ich den Charakter der Absolutheit; beydes wird ein bestimmtes Etwas, und setzt ein Etwas voraus, das kein Etwas ist, indem es als das absolut bestimmende Princip jedes bestimmten Etwas angesehen werden muß.

§. 49.

Selbst wenn ich das Absolute vorstellen will, so wird es in der Vorstellung ein Etwas, das, wenn es richtig gedacht werden soll, als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas ist, weil es als der absolute Grund jedes Etwas zu bestimmen ist. Also kann das Absolute, als solches, nie in dem Bewußtseyn vorkommen, sondern es muß immer demselben vorausgesetzt werden. Selbst dem Absoluten, als einem bestimmten Etwas, muß ein Absolutes, das kein Etwas ist, vorausgesetzt werden. Das Absolute, in-

sofern es vorgestellt, und gedacht wird, kommt nothwendig in einem doppelten Charakter, der sich nach der Ansicht der theoretischen Vernunft widerspricht, vor, nämlich als das Bestimmende, und Bestimmte, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Dieser scheinbar widersprechende Charakter des Absoluten liegt in der Natur der Intelligenz, die als ein intelligentes Handeln gedacht werden muß. Das Handeln wird sich seiner selbst bewußt; so wie es sich seiner bewußt wird, erscheint es im Bewußtseyn als Objekt, als das Gegentheil von Handeln. Diese Täuschung ist auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseyns unvermeidlich. Bleibt man hier stehen, so ist das Ich ein bloßes Etwas — ein Bestimmtes; das Handeln, das Selbstbestimmen, daß sich in der nothwendigen Selbstanschauung selbst zum Objekt macht, und folglich nur nach der sinnlichen Ansicht als Objekt erscheint, ursprünglich aber nichts als Handeln ist, — verschwindet. Das Handeln kommt im Bewußtseyn nothwendig als ein Etwas, also als das Gegentheil des Handels vor; es wird eine bloße Thatsache, und verliert den Charakter der Absolutheit. Das Ich erhält, als Objekt des Bewußtseyns, den Charakter des Nicht-Ich. Beydes ist ein Etwas. Aus dem Begriffe des Etwas aber läßt sich die Natur der Intelligenz, als eines bloßen Handels, nicht ableiten; sondern es muß vielmehr aus der Natur der Intelligenz, insofern sie jedes Etwas bestimmt,

der Begriff des Etwas überhaupt abgeleitet werden.

§. 50.

Sowohl der Idealismus, als Materialismus bleibt bey dem empirischen Bewußtseyn stehen. Hier kommt nun sowohl das Ich, als das Nicht-Ich als ein Etwas, und zwar als ein freyes, und nicht freyes, folglich als ein widersprechendes Etwas vor. Daher muß die theoretische Vernunft, die über das Gebiet der Erfahrung nie herausdringt, und immer von einem vorschwebenden Etwas abhängt, wenn sie consequent verfahren will, nur die Realität des einen Etwas, nämlich entweder die des Ich, oder Nicht-Ich gelten lassen. Entweder ist alles nur Freyheit, oder nur Materie; beydes kann nicht beysammen bestehen. Aber in eben dem Momente, als sie diesem Widerspruche, nach welchem sowohl das Ich als Nicht-Ich sich im empirischen Bewußtseyn als real ankündigt, ausweichen will, verfällt sie in einen neuen. Sie setzt nämlich absolut entweder bloße Freyheit, oder bloße Materie als real. Aber es läßt sich keines ohne das andere setzen. Ferner das Absolute, das einzig Realität haben soll, nämlich das Ich, oder Nicht-Ich wird als gegeben im Bewußtseyn betrachtet. Aber jedes Gegebene setzt einen höhern Grund voraus. Weder Freyheit, noch Naturnothwendigkeit kann gegeben,

ben, und zugleich als gegeben, absolut seyn. Daher ist sowohl der Idealist als Materialist gezwungen, zu dem im Bewußtseyn vorkommenden Etwas, das als absolut gesetzt wird, noch ein anderes Absolute, das so zu sagen, im Hintergrunde des Bewußtseyns liegt, hinzuzudenken, um jenes erste denken zu können. Der Idealist setzt eine Substanz, worinn das freye Handeln subsistiren soll, oder ein Ich an sich, als den Grund des Ich, insofern es als ein bestimmtes Handeln erscheinet. Dieses Ich an sich ist ebenfalls ein Etwas, das aber unergründlich ist, und daher nie zum Bewußtseyn kommt. Es ist ein absolutes, der Vernunft schlechthin unzugängliches Seyn, als der Grund des freyen, im Bewußtseyn vorkommenden, und bestimmten Handelns.

§. 51.

Der Materialist setzt dem im Bewußtseyn erscheinenden Etwas, das ihm nichts, als Ding ist, noch ein Ding an sich, als den Grund des erscheinenden Dinges. Aber das Ding an sich, weil es außer dem Gebiete jedes möglichen Bewußtseyns liegt, ist ihm eben so unergründlich, als dem Idealisten das Ich an sich. Das Ich an sich, und das Ding an sich, wird von beyden nur bestimmt als ein Etwas, das der absolute Bestimmungsgrund des Bewußtseyns seyn soll. Diese Bestimmung wird absolut, folglich

ohne

ohne allen Grund, gesetzt; und außer derselben weiß man weder von dem Ich an sich, noch dem Ding an sich etwas.

§. 52.

Der absolute Bestimmungsgrund des Bewußtseyns muß zwar ohne einen höhern Grund, das heißt, absolut gesetzt werden. Man kann also weder dem Idealisten, noch Materialisten darüber einen Vorwurf machen, daß sie ihren ersten Bestimmungsgrund des Bewußtseyns nicht beweisen. Auch die einzig wahre Philosophie muß einen absoluten Bestimmungsgrund des Bewußtseyns, den sie folglich nicht beweisen kann, setzen. Aber es darf in die Idee des Absoluten kein Merkmal aufgenommen werden, wodurch die Natur des Absoluten nothwendig aufgehoben wird. Dieses geschiehet aber in dem Idealismus, und Materialismus. Beyde charakterisiren das Absolute in eigentlichstem Sinne, als ein Etwas, als eine geistige, oder materielle Substanz. Aber das Absolute kann unmöglich als ein Etwas, oder als eine Substanz, worinn das Erscheinende subsistiren soll, gedacht werden. Jedes mögliche Etwas setzt nothwendig ein bestimmendes Princip voraus, das kein Etwas ist, sondern sich erst zu einem Etwas macht, indem es sich selbst bestimmt. So wie es sich aber selbst bestimmt, macht es auch nothwendig alles das zu einem Etwas, das

sich nicht selbst bestimmen kann. Das Etwas ist nicht das absolut bestimmende Princip, sondern nur das Resultat der Selbstbestimmung.

§. 53.

Die einzig wahre Philosophie, die über jedes denkbare Etwas hinausdringen muß, um das Absolute in seinem ursprünglichen Charakter zu finden, und zu bestimmen, muß freylich das Absolute auch zu einem Etwas machen, indem sie es bestimmen soll. Aber sie ist sich auch bewußt, daß das Etwas nicht der ursprüngliche Charakter des Absoluten, so, wie es an sich ist, sondern nur die sinnliche Ansicht desselben ist. Das Absolute muß nothwendig in die Sphäre des Sinnlichen herabgezogen, und als ein Etwas bestimmt werden, wenn es bestimmt werden soll. Aber daraus folgt nicht, daß es an sich so sey. Wird das Absolute als ein bloßes Handeln bestimmt, das keine Substanz voraussetzt, in welcher es subsistiren soll, so erscheint in der Vorstellung das bloße Handeln nothwendig, als ein bloßes Seyn, als ein Objekt. Denn die Form des Bewußtseyns fodert immer nothwendig ein Subjektives und Objektives. Denkt sich nun das Subjekt selbst, so wird es in der Selbstbestimmung Objekt. Und wenn man das absolute Subjekt als ein absolutes Handeln, das von gar keinem Seyn, als Grunde, abhängt, sondern jedem bloßen Seyn abso-

lut entgegengesetzt ist, bestimmt, so verwandelt sich das absolute Handeln, subjektiv betrachtet, in ein absolutes Seyn, wenn es objektiv genommen wird. Aber da dieses scheinbare Seyn jedem möglichen Seyn entgegengesetzt seyn soll, so muß es selbst als ein bloßes absolutes Handeln bestimmt werden, wenn es bestimmt werden soll, wie es an sich ist, nicht wie es erscheint, folglich fällt hier das Objektive mit dem Subjektiven zusammen, beydes ist an sich absolut Eins, und nur in der Ansicht (der Form nach), verschieden. Wenn also gleich das Absolute, insofern es gedacht werden soll, als ein Gedachtes nothwendig zu einem Etwas herabgestimmt wird, so muß es doch an sich bestimmt werden als der Grund jedes Etwas, also als ein Etwas, das an sich kein Etwas ist, als ein Seyn, das jedem bloßen Seyn entgegengesetzt ist. Das Gegentheil vom bloßen Seyn ist aber bloßes Handeln; also ist hier das Seyn ein Handeln, und das Handeln ein Seyn. Nur so ist Bewußtseyn möglich, indem nach dieser Voraussetzung das Bestimmende, und Bestimmte, Handeln, und Seyn, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich verbunden ist, welche Verbindung sowohl im Idealismus als Materialismus absolut aufgehoben wird, ohne daß ein Mittel auch nur denkbar wäre, wodurch diese beyden wesentlichen Glieder des Bewußtseyns vereinigt werden könnten. Das bestimmende Princip kann nur insofern absolut gedacht werden, als es sich selbst bestimmt.

Das ist der Begriff des Ich. Es kann sich aber nicht selbst bestimmen, als nur insofern es etwas setzt, das sich nicht selbst bestimmen kann, sondern bloß bestimmbar ist. Das ist der Begriff des Nicht-Ich. So wie jenes als real gesetzt wird, muß auch dieses als real gesetzt werden. Jenes ist absolute Realität, weil es sein Wesen (Seyn) selbst bestimmen kann. Dieses ist eine bloß bestimmbare Realität, die ihr Wesen nicht selbst setzen, sondern nur durch ein Princip, das sich selbst bestimmt, bestimmt werden kann.

§. 54.

Nur so kann das Ich und Nicht-Ich neben einander bestehen, ohne daß das eine durch das andere aufgehoben wird, wie im Idealismus, und Materialismus geschieht. Beyde sind einander entgegengesetzt, und zugleich einander gleich. Sie sind einander entgegengesetzt, insofern das Ich nie zum Nicht-Ich, und dieses nie zu jenem werden kann. Das Wesen des Ich ist ein Handeln, das sich selbst bestimmt — Subjekt-Objekt; das Wesen des Nicht-Ich ist ein bloßes Seyn, das sich nie selbst bestimmen kann, sondern durch eine fremde Kraft bestimmt werden muß, wenn es wirklich seyn soll; es ist bloß Objekt, das ein selbstthätiges, freyes Subjekt voraussetzt. Das Bewußtseyn ist hier nicht als Subjekt-Objekt, sondern als Subjekt und Objekt, oder als Objekt und

Sub-

Objekt bestimmt. Beyde sind einander gleich; denn beyde sind ein bestimmtes Etwas (ein bloßes Handeln, und ein bloßes Seyn); aber nur mit dem Unterschiede, daß das Ich in seiner Absolutheit als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas, sondern das bloß bestimmende Princip jedes bestimmbaren Etwas ist, das Nicht-Ich aber als ein Etwas, das bloß ein Etwas ist, insofern das bestimmende Princip hinzugedacht wird. So ist Idealität, und Realität absolut vereinigt.

§. 55.

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das Handeln der Intelligenz immer von einem Objekte abhängt, ist nebst dem Materialismus, und Idealismus nur noch ein einziges System, nämlich das des Skepticismus, denkbar. Dieses System ist auf diesem Standpunkte das consequenteste, und vernünftigste, ob es gleich höchst verderblich ist.

§. 56.

Der Materialismus nimmt nebst der Existenz der bloßen Verstellungen nichts, als Materie, an. Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob unsern Vorstellungen etwas Objektives entspreche, so beantwortet diese Fra-

ge der Materialist mit Ja; behauptet aber, daß Materie das Einzige sey, das als reel angenommen werden müsse. Bloß das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf Materie beziehet, hat Realität; das nothwendige Bewußtseyn aber von dem Uebersinnlichen überhaupt, von absoluter Freyheit, vom Ich, als Geiste, als einem von der Materie verschiedenen Vernunftwesen, und von einem schlechthin übersinnlichen Princip, das über das Ich, und Nicht-Ich erhaben seyn soll — der Gottheit — und alles das, was aus diesen Voraussetzungen folgt, ist nichts, als Täuschung und Schein. Es giebt schlechthin keine Realität, als die der Natur, insofern sie als ein materielles Ganze betrachtet wird. Alles ist durch etwas anders bestimmt; es ist kein schlechthin bestimmendes Princip nöthig.

§. 57.

Der Idealist beantwortet das Hauptproblem der Philosophie, ob unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche, — ebenfalls mit Ja; behauptet aber, daß keine andere Realität möglich sey, als die des Ich, als eines ganz geistigen Objekts. Das Ich ist ihm eine geistige Substanz; und außer dieser geistigen Substanz ist keine andere möglich. Das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf eine materielle Welt bezieht, ist, sofern dieser Vorstellung Realität zugeschrieben wird, nichts als Täuschung, und

und Irrthum, wovon sich der Philosoph losmachen muß.

§. 38.

Beyde Systeme sind atheistisch, und fatalistisch. In Absicht auf den Materialismus, der keine andere Realität, als die der Materie annimmt, ist dies von selbst klar. Aber auch in dem Idealismus ist, bey einer consequenten Denkart, nichts möglich, als Atheismus, und Fatalismus. Denn da der Idealist die Möglichkeit der Materie läugnet, so ist dem Ich nichts entgegengesetzt; es kann auf keine Art als beschränkt gedacht werden. Die einzig möglichen Schranken des Ich sind die Dinge, als Materie betrachtet. Die Materie ist das Widerstehende, wodurch das freye Handeln beschränkt ist. Das Ich kann den Widerstand nie aufheben; es liegt immer mit demselben im Kampfe. Das Ich ist also, nach unserm System, wesentlich beschränkt, und kann nie in einen Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit übertreten. So wie es in denselben überträte, würde das schwache, beschränkte Ich aufhören, bloßes Ich zu seyn; es würde in diesem Momente die Gottheit selbst seyn. Die wesentliche Beschränktheit des Ich ist der einzige entscheidende Grund für die Realität der Idee der Gottheit. Diese Beschränktheit wird aber in dem Idealismus aufgehoben. Hier ist das Ich durchaus absolut; es

ist

ist gar nichts da, das ihm widerstehet. Denn das dem Handeln Widerstehende ist bloß die Materie, deren Realität in diesem Systeme geläugnet wird. Ist das Ich durchaus absolut, so ist es Gott selbst. Denn das Wesen der Idee der Gottheit bestehet darinn, daß man das Absolute von allen Schranken trennet, und isolirt vorstellt. Das Absolute mit Schranken verbunden, ist ein Ich; die bloße Beschränktheit ohne Absolutheit, ist Materie, die als ein bloßes Seyn gedacht wird, das seine Schranken nicht selbst bestimmen kann, sondern immer durch etwas außer sich bestimmt werden muß — bloße Paßivität; das Absolute ohne alle Schranken, ist Gott. Wenn daher der Idealismus consequent verfahren will, so muß er das Ich, als die Gottheit selbst, ansehen. Es ist gar kein Grund da, außer dem Ich noch ein schlechthin übersinnliches Princip, dem nichts entgegengesetzt seyn soll, anzunehmen, da dieses Princip das Ich selbst ist. —

§. 39.

Aber der Idealismus ist auch fatalistisch. Dem Ich ist nichts entgegengesetzt; es wird also durch seine Natur bestimmt, auf eine einzig mögliche Weise zu handeln. Es kann nicht anders handeln, als es wirklich handelt. Das Gesetz der Sinnlichkeit, das dem Gesetze der Freyheit widerstrebet, und wodurch allein entgegengesetzte Handlungsweisen denkbar sind, hat kei-

ne Realität. Wenn keine Materie da ist, ist auch keine Sinnlichkeit möglich; ist keine Sinnlichkeit möglich, so bleibt nichts übrig, als Freyheit, und eine einzig mögliche, bloß nach dem Gesetze der Freyheit bestimmbare, Handlungsweise. Die Freyheit liegt hier mit der Sinnlichkeit, und den Objekten derselben gar nicht im Kampfe; es hat keine Willkür zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen statt, da nur eine einfache Handlungsweise möglich ist. Und so ist der Begriff von Moralität überhaupt, von Verdienst, und Schuld, von Imputation — ganz sinnlos.

§. 60.

Der Skepticismus behauptet, daß nichts gewiß sey, als das Bewußtseyn. Ob dem nothwendigen Bewußtseyn von irgend einem Gegenstande wirklich etwas Reales entspreche, das kann nie entschieden werden. Der Skepticismus wirft daher den Idealismus sowohl, als den Materialismus über den Haufen, insofern in beyden nebst der idealen Existenz der bloßen Vorstellungen noch etwas Wirkliches, das denselben entsprechen soll — das Ich, oder Nicht-Ich, als reale Objekte gedacht — entsprechen soll. Der Skeptiker argumentirt gegen den Idealisten, und Materialisten auf folgende Art. Wollet ihr behaupten, daß objektive Wahrheit, statt habe, oder daß unsern Vorstellungen irgend etwas — Ich, oder Nicht-Ich —

ent-

entspreche, so müßt ihr bis zur Natur des Ich an sich, oder des Dinges an sich, als absoluter Substanz vordringen können, um dann die Vorstellungen mit diesen transcendentalen Objekten zu vergleichen, und dadurch zu bestimmen, ob, und inwiefern die Vorstellungen mit den Objekten übereinstimmen, oder nicht. Denn die objektive Wahrheit muß in der gänzlichen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objekten an sich bestehen. Aber bis zu den Objekten an sich kann man schlechterdings nicht vordringen. Was wir zu erkennen scheinen, ist immer nur ein vorgestelltes Objekt, keinesweges aber ein Objekt an sich. Es bleibt immer ungewiß, ob nicht durch die Form des Vorstellens die Ansicht der Objekte, nach ihrem ursprünglichen Charakter, ganz entstellt werde, und die Erscheinung ganz anders ausfalle, als das Ding an sich ist. Die einzig mögliche objektive Wahrheit für uns ist immer nur eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit vorgestellten Objekten, keinesweges aber mit den Objekten an sich. Die vorgestellten Objekte sind selbst nichts als Vorstellungen, die in der Reflexion auf sie als Objekte erscheinen. Das Merkmal der Nothwendigkeit, das einigen Vorstellungen anhängt, ist kein entscheidender Grund für die Objektivität der Vorstellungen. Dieses Merkmal der Nothwendigkeit ist selbst eine Erscheinung, von der ein höherer Grund aufzusuchen ist. Der letzte Grund dieser Erscheinung wäre die vollkommene Einsicht in die Natur

tur

tur der ursprünglichen Objekte, insofern sie von unserm Bewußtseyn als unabhängig gedacht werden. Bloß durch diese Einsicht ließe sich auf eine untrügliche Art entscheiden, ob das Bewußtseyn, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, nicht täusche. Aber diese Einsicht ist unmöglich. Wir können zwar unsere Vorstellungen zu einer immer höheren Vollkommenheit, und Abstraktion von den Beyträgen einer täuschenden Sinnlichkeit, die gleichsam das gefärbte Glas ist, womit wir die Gegenstände betrachten, — erhöhen, und steigern. Aber von den Banden der Sinnlichkeit, können wir uns nicht ganz losmachen. Bey der höchsten Abstraktion bleibt immer noch ein Objektives übrig, von dem das Vorstellen abhängt. Die vorstellende Kraft kann nie bis auf den Punkt vordringen, wo das Objektive angeschauet werden kann, wie es an sich ist; wo also das Objektive mit dem Subjektiven zusammen fällt. Das Objekt an sich gehet dem Vorstellen immer vorher; es liegt in einem ganz andern Gebiete, als in welchem die vorstellende Kraft liegt; — in einem Gebiete, das der lezteren schlechterdings unzugänglich ist. Es schwebt immer nur in der Ferne der vorstellenden Kraft vor, und entfernet sich gleich Irrwischen, in eben dem Verhältnisse, als sich die vorstellende Kraft demselben zu nähern strebt. Nur vermittelst des unsichern Glases der Sinnlichkeit erblicket die vorstellende Kraft in einer durchaus dunkeln Ferne ein Etwas, von dem man

nie

nie sicher seyn kann, ob es ein Phantom, oder etwas Wirkliches sey.

§. 61.

Das Letzte, worauf wir durch das Bewußtseyn kommen können, ist Empfindung — unmittelbares Bewußtseyn. Man kann aber aus dem Daseyn der Empfindung, die bloß etwas Subjektives ist, auf keine Art auf die Realität eines Objekts schließen, das außer der Empfindung existiren, und dieselbe hervorbringen soll. Denn um dieses mit Sicherheit behaupten zu können, müßte man über die Empfindung hinaus, bis auf die vorgeblichen realen Objekte an sich, vordringen können, welches unmöglich ist. Der Ursprung der Empfindung bleibt also schlechthin ungewiß. Der Idealist behauptet, daß die Empfindung bloß durch das Ich ohne materielles, reales Objekt außer dem Ich, hervorgebracht werde. Der Materialist hingegen behauptet, daß die Empfindung ein Produkt der Materie sey. Wer von beyden hat Recht? Es ist kein Entscheidungsgrund da. Denn die Empfindung ist selbst das Letzte in dem Bewußtseyn. Was folglich außer dem Gebiete der Empfindung — des unmittelbaren Bewußtseyns — als real gesetzt wird, ist eine bloße Voraussetzung ohne allen Grund. Die Behauptung also in Rücksicht mit dem Ursprung der Empfindung, und der Gegenstände an sich, die

den-

denselben entsprechen sollen, kann nie zu einer apodiktischen Gewißheit erhoben werden; sie kann nie einen nndern Rang haben, als den einer bloßen Hypothese, und zwar einer solchen, aus der gar nichts erklärt werden kann.

§. 62.

Die Philosophie soll das Bewußtseyn erklären. Es ist kein anderer Erklärungsgrund denkbar, als der des Idealisten, und Materialisten. Denn entweder wird das Bewußtseyn bloß durch das Ich hervorgebracht, oder durch etwas außer dem Ich. Durch beyde zugleich kann es nicht hervorgebracht werden, weil das Wesen des Bewußtseyn in absoluter Einheit bestehet, welche durch zwey wirkende Principien nothwendig aufgehoben werden müßte. Werden zwey Principien gesetzt, so sind diese schlechthin einander entgegengesetzt; es ist in diesem Falle Geist, und Materie, die mit einander in Wechselwirkung stehen, woraus das Bewußtseyn hervorgehet. Aber wo ist der Berührungspunkt, wodurch die Wechselwirkung zwischen Geist und Materie möglich würde? Es ist kein Berührungspunkt denkbar; folglich kann auch keine Wechselwirkung statt haben. Geist, und Materie sind einander absolut entgegengesetzt; sie heben also einander, in Verbindung gedacht, nothwendig

dig auf. Es hat kein Übergang von Geist zur Materie, und von dieser zu jenem statt.

§. 63.

Es bleibt daher nichts übrig, als daß nur ein Princip des Bewußtseyns gesetzt werde, entweder Geist, oder Materie. Das einzig mögliche Objektive, das dem Bewußtseyn zum Grund liegt, und demselben entspricht, ist entweder das Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit. Nach dem Idealisten ist das einzige reale Objekt das Ich selbst. Aber es kommt ja in uns nicht bloß ein nothwendiges Bewußtseyn von Freyheit, sondern auch von Naturnothwendigkeit vor. Es wird daher nur die erste Art von Bewußtseyn erklärt. Ist das nothwendige Bewußtseyn (das Gefühl) der einzige Grund von der Realität eines Gegenstandes, so muß ja auch die Naturnothwendigkeit (das Nicht-Ich) als real angenommen werden; weil sich auch darauf, so wie auf Freyheit ein nothwendiges Bewußtseyn beziehet. Welches ist nun der Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Naturnothwendigkeit, oder Beschränktheit? Dies muß der Idealist unerklärt lassen. Der Idealist widerspricht sich also, wenn er das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, als den Grund der Realität des Ich, will gelten lassen; und das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit als Täuschung verwirft.

wirft. Ist das Ich wirklich ein selbstständiges Wesen, das allein Realität haben soll; ist das Ich nichts, als Freyheit, wie ists möglich, daß neben dem Bewußtseyn von Freyheit ein Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit unzertrennlich bestehet? Die Freyheit ist ja nicht Naturnothwendigkeit; wie kommt sie zu dem nothwendigen Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, von dessen Fesseln sie sich auf keine Art frey machen kann, obschon sie mit aller Kraft strebt, die ihr vorschwebenden Schranken aufzuheben? Der Idealismus stellt also eine Hypothese auf, aus welcher das Bewußtseyn auf keine Art erklärt werden kann.

§. 64.

Eben so wenig leistet die Hypothese, die der Materialist zur Erklärung des Bewußtseyns aufstellt. Nebstdem, daß es völlig widersprechend ist, das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Materie auf Materie zu erklären, so ist auch die Erklärungsart des Materialisten eben so einseitig, als die des Idealisten. Der Materialist sucht bloß das nothwendige Bewußtseyn von Beschränktheit zu erklären, obgleich sich das Bewußtseyn von Freyheit mit eben der Nothwendigkeit uns aufdrängt, wie jenes. Es hat in Rücksicht auf beydes derselbe Grund statt; und doch wird das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit als bloße Täuschung verworfen. Wenn alles nur durch Naturnothwen-

digkeit bestimmt ist; wenn das Ich selbst nichts, als Naturnothwendigkeit, als Materie, die immer durch etwas außer sich bestimmt werden muß, ist, wie kommt das Ich zum Bewußtseyn von Freyheit, das es auf keine Art hervorbringen kann?

§. 65.

Die Behauptungen des Idealisten, und Materialisten sind also nichts, als ganz grundlose Hypothesen, wodurch gar nicht erklärt wird, was erklärt werden soll. Aber es liegt schon in der Natur der Sache, daß kein Erklärungsgrund je zu finden ist. Dieser wäre einzig entweder das Ding an sich, oder das Ich an sich. Aber beydes ist für uns nur ein Vorgestelltes. Folglich bleibt es ewig ungewiß, ob unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche, und wie das Objekt beschaffen sey, das als der Grund derselben gesetzt wird, ob es bloß Materie, oder Geist sey. Nur die ideale Erfahrung, die Existenz der bloßen Vorstellungen, ist gewiß; keinesweges aber die reale Erfahrung, das Objektive selbst, das den Vorstellungen entsprechen soll.

So räsonnirt der Skeptiker auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das Objekt, das der Vorstellung zum Grunde liegen soll,

schlecht-

schlechthin unerreichbar ist, und wo folglich die objektive Wahrheit absolut unmöglich ist. Der Skeptiker ist auf diesem Standpunkte auf keine Art zu widerlegen.

§. 66.

So lange sich die philosophirende Vernunft nicht über das gemeine Bewußtseyn bis zum absoluten erhob — und dieses geschah erst durch Fichte — waren nur die drey Systeme möglich, die wir so eben geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus. Man konnte sich auf diesem Standpunkte über dem Begriff von Substanz (einem Etwas, das ursprünglich bloß besteht, und Objekt ist) nicht erheben. Auch das schlechthin Mögliche wurde nothwendig als ein Etwas gedacht, das der Grund von jedem bedingt Möglichen seyn sollte. Der Begriff des Seyns (der Objektivität) war absolut. Alles wirkliche Seyn (jeder Gegenstand der Erfahrung) setzte, nach dieser Ansicht, nothwendig ein absolutes Seyn, als seinen letzten Grund voraus. Aus diesem Urbegriff gieng erst der Begriff des Handelns hervor. Man war schlechterdings unvermögend, sich irgend ein Handeln, auch das durch Freyheit, ohne Substanz zu denken, in welcher dasselbe seine Subsistenz haben sollte. Es war nur die Frage, ob man den Dingen, oder dem

Ich ein absolutes Seyn zuschreiben sollte, um das Bewußtseyn, als den Innbegriff aller Erfahrung zu erklären. Wenn nebst der Existenz der bloßen Vorstellungen (des bloßen Bewußtseyns) noch etwas Reales, als dasjenige, was den Vorstellungen zum Grunde liege, und ihnen entspreche, angenommen werden sollte, so mußte dieses entweder das Ding an sich, oder das Ich an sich, als schlechthin unerforschliche, und der Vernunft unzugängliche Substanz, angenommen werden. Eines mußte als das absolut Erste, als eigentliche Substanz, und das andere, als das Abhängige, das als Accidenz in jenem seinen Grund hätte, gesetzt werden. Wer das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärte, hob nothwendig die Selbstständigkeit (Substanzialität) des Ich, als eines besondern von der Materie wesentlich verschiedenen, ganz geistigen Gegenstandes, auf, und machte es zum Accidenz der Materie — er war Materialist. Nach dieser Voraussetzung war das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Resultat der Wechselwirkung zwischen Materie, und Materie, die nicht dem Wesen, sondern nur der Organisation nach, von einander verschieden seyn kann. Daß nicht jedes Ding, wenn es durch ein anderes afficirt wird, zum Bewußtseyn kommt, davon liegt bloß der Grund in der Verschiedenheit der Organisation. Der Mensch ist unter allen uns bekannten Dingen allein auf eine so vortheilhafte Art organisirt, das durch die Einwirkung

kung anderer Dinge auf dieses Ding nothwendig Bewußtseyn entstehet. Das Bewußtseyn setzt zu seiner Möglichkeit nichts weiter voraus, als eine bestimmte Organisation, und bestimmte Eindrücke auf dieselbe. Folglich ist die Vernunft ein bloßes Accidenz der Materie, keinesweges aber ein von der Materie verschiedenes Princip. Nur der Materie kommt ein absolutes, vollständiges Seyn (eigentliche Realität) zu.

§. 67.

Der ungleich größte Theil der Philosophen erkläre bis auf Fichte das Bewußtseyn, worinn das Wesen der Vernunft bestehet, aus den Eindrücken der Natur auf das Ich, als das Subjekt des Bewußtseyns. Dieses Subjekt ist also selbst nothwendig nichts, als Materie; das Bewußtseyn wird nicht durch absolute Kraft hervorgebracht; es kommt bloß von außen; und ist folglich nur ein zufällig Bewirktes der Materie, das in der Materie, als einziger Substanz seinen Grund, und Bestehen hat. Die Philosophen waren also bis auf Fichte größtentheils Materialisten.

§. 68.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß man ungeachtet der Voraussetzung, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Bewußt-

wußtseyn entstehe, dennoch nebst der Materie noch größtentheils eine Geisterwelt annahm, und daß nur wenige Philosophen, die von jener Voraussetzung ausgiengen, bloß bey der Materie stehen blieben. Aber bey dieser Voraussetzung ist schlechterdings keine Geisterwelt möglich. Nur durch die widersinnigste Inconsequenz kann man in diesem Falle behaupten, daß außer der Materie noch ein selbstständiges, reales Princip, das man Geist nennt, und der Materie entgegensetzt, statt habe. Die Gegenstände außer uns, sagt man, afficiren das Gemüth, und so entstehen Vorstellungen. Was denkt man sich denn unter dem Ausdruck Gemüth? Entweder ist es ein Seyn (eine Substanz), oder es ist ein bloßes Handeln, das sich selbst bestimmt, also das Gegentheil von bloßem Seyn, das, als solches sich nie bestimmen kann, sondern immer einen Bestimmungsgrund außer sich fodert, um wirken zu können. Ist das Gemüth ein bloßes Seyn, so bedarf es nothwendig eines andern Seyns, als einwirkenden Princips, um zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Aber dann kann auch demselben keine Selbstthätigkeit, kein freyes, durch sich selbst bestimmtes Wirken zugeschrieben werden. Das Gemüth ist bloße Receptivität; jede Funktion desselben ist nothwendig bestimmt, so wie jedes Wirken der Dinge außer dem Gemüthe eine fremde Kraft voraussetzt, wodurch es hervorgebracht, und bestimmt wird.

§. 69.

§. 69.

Aber, sagt man, das Gemüth ist eine einfache Substanz, und als solche ist es ausschlüssig des Bewußtseyns fähig. Wird denn dadurch die Natur der Substanz verändert, daß man statt einer zusammengesetzten, dergleichen die Dinge seyn sollen, eine einfache Substanz setzt? Einfachheit, oder Zusammengesetztheit sind bloße Accidenzen der Substanz; es kann daher das Wesen derselben nicht aufgehoben werden, man mag das Eine, oder das Andere setzen. Das Wesen der Substanz bestehet aber darinn, daß sie sich nicht selbst bestimmen kann, sondern immer eine fremde, einwirkende Kraft fodert. Die Substanz ist an sich ein bloßes Bestimmt werden, kein Selbstbestimmen. Daher der Grundsatz eben dieser Philosophen: Nihil sine ratione sufficienti. Dieser Grundsatz, gilt in der That in Absicht auf jede Substanz. Was bloß ursprünglich ist, kann nicht durch sich selbst seyn, was es ist. Jede Bestimmung kommt ihm von außen; es ist folglich kein Selbstbestimmen, sondern ein bloßes Bestimmtwerden. Dieses geben diese Zwitter-Spiritualisten selbst zu, indem sie zur Möglichkeit des Bewußtseyns eine Affektion des Gemüthes, die von außen kommen soll, absolut fodern, und daher bey dem Ich nicht stehen bleiben, um aus der Selbstkraft des Gemüthes das bestimmte Bewußtseyn zu erklären. Sie können auch keinesweges bey dem

Ich stehen bleiben, weil sie sich dasselbe ursprünglich als eine Substanz denken, die, um thätig werden zu können, einer fremden, einwirkenden, Kraft bedarf. Und so ist das Ich ursprünglich von der Materie überhaupt schlechterdings nicht verschieden, deren Wesen darinn bestehet, daß sie sich nicht selbst bestimmen kann, sondern immer bestimmt werden muß. Ist das Bewußtseyn ein Bewirktes der Materie, oder entstehet das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Außendinge auf das Gemüth, so ist das Subjekt des Bewußtseyns selbst nichts, als Materie. Das Prädikat der Einfachheit ändert das Wesen der Materie keineswegs. Wir wollen setzen, es gebe Intelligenzen, denen eine höhere Denkkraft, als den Menschen beywohne, und die die absolut einfachen Theile der Dinge kennen: werden darum für sie diese einfachen Theile sich nothwendig in Intelligenzen umwandeln? Und wenn wir selbst dies könnten, so, daß wir in die absolut einfachen Theile der Dinge einzudringen die Kraft hätten, würden diese einfachen Substanzen uns nothwendig als lauter Intelligenzen erscheinen? Kann in irgend einem Theile liegen, was im Ganzen nicht liegt, und kann dem Ganzen etwas zugeschrieben werden, was dem Wesen jedes Theiles widerspricht? Durch die Zergliederung des Ganzen in seine absolut einfachen Theile kann nichts zum Vorschein kommen, was nicht schon ursprünglich in ihm liegt. Durch die Zergliederung kann kein neues Wesen entstehen. —

Ent-

Entstehet das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, so kann diesem, als dem Subjekte des Bewußtseyns so wenig eine selbstthätige Kraft zugeschrieben werden, als dem Steine, der sich von einer Anhöhe losreißt, und im Herabfallen einen Menschen erschlägt. Das Subjekt des Bewußtseyns ist der Materie schlechthin gleich, deren Wesen in dem Mangel von Selbstkraft bestehet. Der Geist, als ein von der Materie verschiedenes Princip gedacht, ist ein bloßes Phantom der Einbildungskraft.

§. 70.

Nach der Voraussetzung also, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Bewußtseyn hervorgebracht werde, ist keine andere Philosophie möglich, als die des Materialismus, der die Realität der Geisterwelt schlechthin läugnet. Die Philosophen, die, dieser Voraussetzung ungeachtet, dennoch eine Geisterwelt annehmen, behaupten nichts, als Unsinn. Und diese machten bisher den größten Theil aus. Daß also die Philosophen nicht größtentheils bisher reinen Materialismus gepredigt haben, das hat die Welt ihrer Inconsequenz, also ihrer ganz unphilosophischen Denkart, zu verdanken. Unter den Philosophen, die das Bewußtseyn aus der Realität, und Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärten, kommt, nach diesem einmal beliebten Standpunkte, nur jenen das

Ver-

Verdienst einer durchaus consequenten Denkart zu, die bloß bey der Materie stehen bleiben, außer derselben gar keine andere Realität annehmen, und den Uebergang von Materie zum Geiste für schlechthin unmöglich halten. Ist die Voraussetzung wahr, nach welcher das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich entstehen soll, so haben diese Philosophen durchaus recht. Nach dieser Voraussetzung kann keine Freyheit, kein Recht, noch Unrecht, kein Verdienst, noch Schuld, keine Unsterblichkeit der Seele, keine Gottheit statt haben. Aber ob jene Voraussetzung wahr ist, das ist die wichtige Frage, die vor allen zu untersuchen ist. Untersuchet man die Sache genauer, so erhellet, daß die ganze Erklärungsart ein leerer Wortschall ist, in dem schlechterdings kein Sinn liegt. Die Dinge, sagt man, afficiren das Gemüth, oder sie machen auf dasselbe einen Eindruck; dadurch entstehet Bewußtseyn. Ist denn auch nur ein Eindruck, als vorhanden, als real, denkbar, ohne Bewußtseyn des Eindruckes? Und gerade dieses Bewußtseyn des Eindruckes soll erklärt werden, welches durch den bloßen Eindruck nie erklärt werden kann. Ohne absolute Selbstthätigkeit, worinn das Wesen des Bewußtseyns bestehet, die also jedem Eindrucke vorausgesetzt, und durch den Eindruck auf keine Art erklärt werden kann, ist für die Intelligenz gar nichts, weder Eindruck, noch Ding da. Man kann also nicht von der absoluten Voraussetzung des Dinges, dessen Realität

lität noch problematisch ist, sondern man muß von der absoluten Selbstthätigkeit, als dem Wesen der Intelligenz, ausgehen, um das Bewußtseyn, das immer bestimmt ist, zu erklären. Nach dieser Voraussetzung wird die Frage aufgeworfen: Wie ists möglich, daß aus einer absoluten Selbstthätigkeit ein Vorstellen, ein bestimmtes Bewußtseyn entstehet? Diese Frage heißt nicht: Welches ist der Grund der absoluten Selbstthätigkeit, ohne welche kein bestimmtes Bewußtseyn denkbar ist, sondern nur: Welche Bedingung muß noch zur absoluten Selbstthätigkeit hinzugedacht werden, wenn daraus Bewußtseyn entstehen soll? Diese Bedingung überhaupt ist ein Widerstand, auf den die Selbstthätigkeit stößt. Nur jetzt ist Bewußtseyn der Selbstthätigkeit, als solcher, (des reinen Ich, oder der Intelligenz an sich), und Bewußtseyn des Widerstandes, als des bloßen Gegentheils von Selbstthätigkeit, möglich, und wirklich da. Der Wkderstand wird bestimmt, und wird als bestimmt zum Dinge. Durch die Selbstthätigkeit wird der Widerstand nicht hervorgebracht; er muß vielmehr als mit der Selbstthätigkeit zugleich real gesetzt werden; aber das Bewußtseyn von Widerstand ist unmöglich ohne Selbstthätigkeit, so wie kein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit möglich ist ohne Widerstand; Selbstthätigkeit muß also jedem Bewußtseyn vorausgesetzt werden. Selbstthätigkeit ist der einzige Grund jedes Bewußtseyns. In der Idee der absoluten

Selbst-

Selbstthätigkeit liegt also nicht bloß die Realität des bestimmten Ich, sondern auch eines jeden bestimmten Nicht-Ich, jedes Dinges. Soll ein bestimmtes Ich, oder Nicht-Ich möglich seyn, so muß absolute Selbstthätigkeit, als das Wesen der Intelligenz an sich, vorausgesetzt werden. Es ist also nichts an sich, als absolute Selbstthätigkeit (als das reine, absolute Ich); jedes bestimmte Etwas, es sey Ich, oder Nicht-Ich, ist abhängig von der absoluten Selbstthätigkeit, und folglich nicht an sich. Die Dinge sind als das bloße Gegentheil von der Intelligenz an sich, deren Wesen Selbstthätigkeit ist, zu betrachten, folglich als etwas, das, wenn Selbstthätigkeit da ist, als Widerstand, als ein bloßes Seyn, das sich nicht selbst bestimmen kann, nothwendig erscheint. Ist keine Selbstthätigkeit da, so ist es widersinnig, einen Widerstand, ein Seyn an sich zu denken. Ist denn der Widerstand für sich? Kann er sich selbst als einen Widerstand setzen? Muß nicht erst Selbstthätigkeit gesetzt werden, ehe ein Widerstand denkbar ist? Und was ist denn das, welches die Selbstthätigkeit selbst, und dann in Gegensatz gegen dieselbe den Widerstand setzt, als die Intelligenz an sich, die sowohl sich selbst, als das Nicht-Ich zu einen Etwas macht, und die folglich in ihrer bloßen Absolutheit als ein Etwas zu setzen ist, das ursprünglich kein Etwas, kein Seyn, keine Substanz ist? Aber die Intelligenz, insofern sie denkbar (begreiflich) ist, ist nicht bloß absolut; sie ist

noth-

nothwendig zugleich beschränkt; sie ist ein intelligentes Handeln. Sie handelt, und schauet zugleich ihr Handeln an; sie kann gar nicht handeln, ohne vermittelst eines Etwas, und auf ein Etwas zu handeln. So wird sie nothwendig ein bestimmtes, beschränktes Handeln. Das Etwas, vermittelst dessen sie handeln muß, ist ein artikulirter Körper (die Organisation, die ohne Materie nicht gedacht werden kann); das Etwas, worauf sie handelt, ist die Körperwelt außer dem artikulirten Körper. So, wie also ein intelligentes Handeln, als denkbar, gesetzt wird, wird nothwendig auch ein artikulirter Körper, an den die Intelligenz unmittelbar, und eine Körperwelt, an die sie mittelbar gebunden ist, gesetzt. Aber es kann nicht umgekehrt, wenn Materie, oder Organisation als erstes Princip gesetzt wird, auch ein intelligentes Handeln gesetzt werden. Das intelligente Handeln, als etwas, das aus der Materie hervorgehen soll, ist ein Widersprnch. Es würde in diesem Falle die Selbstthätigkeit ein bloßes Produkt eines Etwas seyn, das nicht anders, denn als das Gegentheil der Selbstthätigkeit gedacht werden kann. Von dem Geiste ist ein nothwendiger Uebergang zur Materie, wenn das Wesen desselben in ein selbstthätiges Wirken, keinesweges aber in ein bloßes Seyn (Substanz) gesetzt wird; denn der Begriff von Materie oder Seyn liegt in der Idee des selbstthätigen Wirkens; dieses letztere ist an Organisation unmittelbar,

bar, und mittelbar schlechthin gebunden. Aber setzt man die Materie, als Erstes, von dessen Einwirkung auf das Ich erst Bewußtseyn entstehen soll, so ist von der Materie schlechthin kein Uebergang zum Geiste möglich. Die Bestimmtheit läßt sich aus dem absoluten Handeln, nicht aber das absolute Handeln aus der Bestimmtheit erklären. Das absolute Handeln bestimmt sich selbst, insofern es intelligent ist. Es wird sich in der Selbstanschauung nothwendig zum Objekt (zu einem Seyn). Es ist also bestimmend, und bestimmt zugleich. Es kann sich aber nicht selbst bestimmen, wenn es nicht auf etwas stößt, das ein bloßes Bestimmtwerden ist — auf Materie. Gehet man aber von einem Seyn aus, so ist es unmöglich, auf ein absolutes Handeln zu kommen. Alles, was nach diesem Gesichtspunkt gedacht werden kann, ist bloß bestimmt, nicht selbst bestimmend.

§. 71.

Wollte man aber das Bewußtseyn nicht aus der Einwirkung der Dinge an sich auf das Ich erklären, und doch nebst der bloßen idealen Erfahrung, oder der bloßen Existenz der Vorstellungen noch etwas Reales annehmen, das denselben entspräche, so konnte nach dem Standpunkte des Dogmatismus, nach welchem der Begriff der Substanz kein abgeleiteter, sondern der absolut erste Begriff ist, keine andere Realität

an-

angenommen werden, als die des Ich. Das Ich war die einzige mögliche Substanz; das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf körperliche Substanzen beziehet, mußte als bloße Täuschung verworfen werden, insofern darunter eine andere Realität, als die ideale der bloßen Vorstellung sollte verstanden werden. Die ganze Objektenwelt war nichts, als ein bloßes Produkt des vorstellenden Subjekts. Man erklärte hier das Bewußtseyn — das intelligente Handeln — bloß aus der selbstthätigen Kraft des Ich ohne alle weitere Bedingung. Man bedachte nicht, daß ein intelligentes Handeln nur unter der Bedingung möglich sey, daß vermittelst eines Etwas, und auf ein Etwas gewirkt werde; daß folglich das intelligente Handeln, wenn es denkbar, und durch sich selbst bestimmbar seyn soll, schlechthin an Organisation, und vermittelst dieser an die übrige Körperwelt außer der organisirten Intelligenz gebunden sey. Man bedachte nicht, daß das intelligente Handeln, wenn es doch wieder seine Subsistenz in einer Substanz haben sollte, nothwendig vernichtet werde; weil alsdenn die Absolutheit, das Selbstbestimmen, aufgehoben wird, ohne welches sich dasselbe nicht denken läßt. Man bedachte endlich nicht, daß durch ein intelligentes Handeln, wenn es von den nothwendigen Schranken — der Organisation, und der Körperwelt — ganz entblößt gedacht wird, man nicht den Begriff eines Ich, das bey aller Absolutheit immer nothwendig

beschränkt bleibt, sondern die schlechthin unbegreifliche, und allen Gesetzen des Denkens widersprechende Idee der Gottheit erhält. Die Gottheit muß vorgestellt werden als bloßes reines Handeln, das keiner Organisation, und keiner Körperwelt bedarf, um vermittelst der ersteren auf die letztere wirken zu können. Aber ein solches Wirken, das zugleich intelligent, und doch ohne alle Schranken seyn soll, übersteigt jeden möglichen Begriff, und alle Kraft zu denken; muß aber dennoch allen Denkgesetzen zuwider, nicht als bloße Idee, sondern als real gesetzt werden, wenn das durch die Schranken begreifliche Ich, als selbstständiges, freyes Wesen, nicht aufgehoben werden soll. Die Gottheit wird nicht durch die theoretische, sondern durch reine praktische Vernunft, den Gesetzen der ersteren zuwider, gesetzt. Daher ist dieses absolute Setzen der Realität jener Idee auch gegen alle möglichen Einwürfe, und Widersprüche der theoretischen Vernunft für immer sicher gestellt. Ein anders ist's, wenn man annimmt, daß die Vernunft ursprünglich theoretisch, nicht aber rein praktisch, oder daß der Grund des Bewußtseyns irgend eine Substanz — entweder Ich, oder Nicht-Ich — sey, und dennoch der Idee der Gottheit Realität zuschreiben will. Denn es ist natürlich, daß, wenn die theoretische Vernunft als das höchste Princip gesetzt wird, ihre Gesetze auch in Rücksicht auf das Uebersinnliche entscheidend sind, und daß folglich nichts als real angenom-

men

men werden kann, was sich widerspricht. Aber kein Widerspruch kann bis auf das Gebiet der rein praktischen Vernunft, und ihrer absoluten Foderungen reichen; weil die Gesetze der theoretischen Vernunft nur auf dem Gebiete der Erscheinungen, von welchem die theoretische Vernunft bestimmt wird, gelten. Das schlechthin Absolute, das von allen Schranken entblößt gesetzt wird, ist in dem Forum der theoretischen Vernunft immer ein Widerspruch, man mag es als ein Handeln, oder Seyn charakterisiren. Was für uns möglich, oder denkbar seyn soll, muß immer einen Grund haben. Aber das Absolute wird nothwendig gesetzt als etwas, das keinen weitern Grund voraussetzt, sondern sein eigner Grund ist. Dies ist ein offenbarer Widerspruch in den Augen der theoretischen Vernunft. Allein sie muß sich dahin bescheiden, daß sie selbst durch das Absolute bestimmt ist, und daß ihre Bestimmung bloß dahin gehet, das Bestimmte nach dem Gesetze der Bestimmbarkeit, nach dem Satze des Widerspruches, nicht aber das, wovon alles Bestimmte abhängt, das Absolute zu beurtheilen. Um das Bestimmte auch nur als möglich zu denken, muß sie zu einem Absoluten zurücke gehen, und einen theoretischen Widerspruch (die Idee des Absoluten) als letzten, absoluten Grund alles Denkbaren setzen. Daß der Materiallst sowohl, als der Idealist eine bloße Idee, als absolute Realität setzt, kann auf keine Art getadelt werden, weil jeder Philosoph dies thun muß.

Auch

Auch ist es Unsinn, von dem Einen, oder dem Andern fodern, daß er von der Realität der Idee, die er voraussetzt, einen direkten Beweis führen soll. Denn das Absolute als real auf eine direkte Art beweisen wollen, heißt, das Absolute, das, als solches, keinen höhern Grund haben kann, dennoch aus einem höhern Grunde ableiten wollen. Aber das kann von beyden Seiten mit Recht gefodert werden, daß sie aus dem vorausgesetzten Absoluten alles, was bestimmt ist, die ganze Erfahrung erklären. Nur dadurch kann das Absolute, das anfangs nur als bloße Idee, und als hypothetischer Erklärungsgrund gesetzt wird, Realität, und zwar absolute Realität erhalten, wenn gezeigt wird, daß die ganze Erfahrung sich schlechthin auf keine andere Art erklären lasse, als durch die Voraussetzung eines Absoluten, das daher, als Erklärungsgrund, bestimmt werden muß. Denn von einem schlechthin Unbestimmten, und Unbestimmbaren (z. B. dem Ich an sich, und Dinge an sich in dogmatischen Sinne) läßt sich nichts Bestimmtes erklären, und ableiten. Wenn nun dieß gezeigt werden kann, so ist es der indirekte Beweis, daß das aufgestellte Absolute nicht bloß ein hypothetischer, sondern der absolut reale, einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung sey. Außer dem indirekten Beweis ist in Rücksicht auf das Absolute kein anderer möglich.

§. 72.

Auf diesen indirekten Beweis drang mit Recht der Skeptiker. Und weil dieser, nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchen man ausgieng, nothwendig überzeugt seyn mußte, daß dieser Beweis nie möglich wäre, so stellte er mit Recht den Grundsatz auf, daß außer der Existenz unserer Vorstellung alles übrige, was man immer als real setzen möchte, ewig ungewiß seyn müßte. Dieses Resultat ist nach jenem Standpunkte schlechthin nothwendig, wenn man consequent seyn will; folglich kann weder der Materialist, noch Idealist recht haben.

§. 73.

Der Skepticismus ist auf dem Standpunkte der bloß theoretischen Vernunft, nach welchem das Bewußtseyn ursprünglich durch irgend ein Objekt bestimmt wird, unvermeidlich; er ist das Ziel der dogmatischen Denkart. Dieser Zufolge ist der Skepticismus die einzig mögliche, und wahre Philosophie. Denn das letzte, worauf wir durch die bloße Zergliederung des Bewußtseyns, worinn nach diesem Standpunkte das Wesen der Philosophie bestehet, kommen können, ist keinesweges ein transcendentales Objekt, sondern etwas bloß Subjektives — Empfindung, ohne daß entschieden werden kann, welches der letzte Grund-

der Empfindung sey, ob Materie, oder Geist. Alle Schlüsse, die hier über die Empfindung herausgewagt werden, und wodurch man das ursprünglich Objektive bestimmen zu können wähnt, sind nichts, als gründlose Anmaßungen der ihre Gränzen verkennenden Vernunft. Wenn man auch den Schluß: „Es ist Empfindung da; also ist auch etwas der Empfindung Entsprechendes da", will gelten lassen, so ist doch in der Hauptsache nichts gewonnen. Denn nun entstehet die Frage: "Welches ist denn das der Empfindung Entsprechende? Ist es Materie, oder Geist"? Diese Frage ist auf diesem Standpunkte schlechterdings unbeantwortlich. Die Behauptung des Materialisten ist eben so grundlos, als die des Idealisten. Denn nur die Empfindung ist Thatsache des Bewußtseyns, keinesweges aber das, was der Empfindung zum Grunde liegen soll. Aus der Empfindung, insofern sie gegeben ist (und über das Gegebenseyn kann sich der Dogmatismus nicht erheben, wenn er sich nicht selbst widersprechen will) läßt sich das Princip derselben auf keine Art deduciren, und bestimmen. Die Empfindung kann ihren Ursprung nicht selbst dokumentiren. Es bleibt daher auf diesem Standpunkte für uns nichts gewiß, als die Existenz und Beschaffenheit unserer Vorstellungen, insofern sie gegeben sind, oder die ideale Erfahrung. Diese bis auf ihre letzten Bestandtheile zu zergliedern mit der unwandelbaren Ueberzeugung, daß in Absicht auf die reale Erfahrung,

rung, das heißt, auf das ursprünglich Objektive, das unsern Vorstellungen zum Grunde liegt, durch die Vernunft in Ewigkeit nichts Gewisses bestimmt werden könne, hierinn bestehet einzig das Geschäft der philosophirenden Vernunft, und das Wesen der einzig möglichen, und wahren Philosophie. Mit Recht sagt daher Plattner in der Vorrede zu seinen philosophischen Aphorismen S. XV: „Sollte nicht „ein wohlverstandener Skepticismus aus allen Streitigkeiten der natürlichste Ausweg, und zugleich auch „zur Besänftigung aller dogmatischen, und kritischen „Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste „Mittel seyn? Was können wir doch unter den Teilen, Logik, und Metaphysik, Kritik der Vernunft „u. s. w. was können wir überhaupt unter dem Titel, Philosophie, anders leisten wollen, als daß wir „die allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die „Geschichte derselben getreu aufzeichnen?“ Wenn aber Plattner das Wesen eines wohlverstandenen Skepticismus darinn setzt, daß, nachdem wir uns überzeugt haben, daß nichts gewiß sey, als die Existenz unserer bloßen Vorstellungen, wir dennoch „das als für den Menschen wahr, und gewiß „erweisen, was in der menschlichen Denkart, sofern sie „uns theils als niederes, theils als höheres Erkenntniß erscheint, die Ueberzeugung von Wahrheit, und „Gewißheit mit sich führet:“ so ist das der größte

Mißverstand, der sich denken läßt. Denn wenn einmal aus der Natur des Vorstellungsvermögens unwidersprechlich erhellet, daß keine andere Gewißheit möglich sey, als die von der Existenz der bloßen Vorstellungen, so muß alles das als Täuschung und Schein verworfen werden, was sich uns immer außer dieser bloß idealen Erfahrung noch als gewiß und wahr aufdrängt. Es kann in diesem Falle schlechterdings keine objektive Wahrheit statt haben, weil der Grund des Bewußtseyns absolut ungewiß bleibt. Zudem sagt das gemeine (gegebene) Bewußtseyn ganz widersprechende Thatsachen aus, deren jede die Ueberzeugung von Wahrheit, und Gewißheit mit sich führet. Es drängt sich uns eben sowohl ein nothwendiges Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, als daß wir durch Naturnothwendigkeit bestimmt sind. Wie ist Freyheit, und Naturnothwendigkeit in einem Subjekte möglich? Muß nicht das andere verworfen werden, so bald das eine angenommen wird? Und welches von beyden soll als real gesetzt werden? Es ist auf diesem Standpunkte kein Entscheidungsgrund möglich. Es bleibt also die bloße Existenz, und Beschaffenheit der Vorstellungen, oder die ideale Erfahrung als gewiß übrig. Das ist der einzig mögliche, wohlverstandene, Skepticismus. So wie der Skepticismus über diese, ihm wesentliche, Behauptung hinausgehet, so mißverstehet er sich selbst auf die widersinnigste Art.

§. 74.

§. 74.

Man hat bisher den Skepticismus dem Dogmatismus entgegengesetzt; aber mit Unrecht. Der Skepticismus ist wesentlich dogmatisch; er gehört in die Klasse derjenigen Systeme, die auf dem Standpunkte der bloß theoretischen Vernunft einzig möglich sind, wenn man consequent verfahren will. Dem Dogmatismus ist die Vernunft ursprünglich theoretisch. Das Wesen des Dogmatismus besteht in der Behauptung, daß der Begriff der Substanz der höchste, und einzig mögliche sey, von dem die Philosophie ausgehen müsse; daß das, was dem Bewußtseyn zum Grunde liege, irgend ein Etwas sey. Der Dogmatismus ist entweder positiv, oder negativ. Er ist positiv in dem Materialismus, und Idealismus. Dies sind die einzig möglichen Systeme des positiven Dogmatismus. In beyden wird das Etwas, das der Grund des Bewußtseyns seyn soll, bestimmt, und behauptet, daß es entweder bloß Materie, oder bloß Geist (materielle, oder geistige Substanz) sey. Der Dogmatismus ist negativ in dem Skepticismus, in welchem behauptet wird, daß das transcendentale Objekt, als der Grund des Bewußtseyns, in Ewigkeit nicht bestimmt werden könne, und insofern objektive Wahrheit schlechterdings unmöglich sey. Der Skepticismus giebt dem Materialismus, und Idealismus zu, daß der Grund des Bewußtseyns irgend eine

Sub-

Substanz seyn müsse; läugnet aber, daß die Natur dieser Substanz, nämlich ob sie Geist, oder Materie sey, je ergründet werden könne.

§. 75.

Nur diese drey Systeme sind durch die Form der theoretischen Vernunft bestimmt; sie sind also die einzig möglichen, so lange man sich über die theoretische Vernunft, die immer von einem Etwas abhängt, noch nicht erhebt. Es wird gar nicht geläugnet, daß man aus den Bruchstücken dieser, der theoretischen Vernunft einzig wesentlichen, Systeme noch allerley andere Systeme zusammengesetzt hat. Aber die Frage ist nicht, was durch Inconsequenz geschehen ist, sondern was hätte geschehen sollen, wenn man consequent verfahren wäre. Die Anzahl und Beschaffenheit der Systeme, die auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft errichtet werden können, läßt sich nicht aus der Geschichte der Philosophie lernen, und bestimmen; sondern beydes muß bloß durch die Form der theoretischen Vernunft bestimmt werden. Die Geschichte der Philosophie dienet nur dazu, um einsehen zu können, inwieferne die Philosophen der Urprämisse, von der sie ausgiengen, treu blieben, oder nicht. Es ist hier immer zweyerley zu betrachten, nämlich, was sie wirklich behauptet haben, und dann, was sie hätten behaupten sollen. Gehet man von ir-

gend

gend einem Etwas aus, das dem Bewußtseyn zum Grund liegen soll, welches der Standpunkt der theoretischen Vernunft ist — so muß entweder behauptet werden, daß jenes Etwas, als der absolute Grund des Bewußtseyns, bestimmt werden könne, oder daß dieses schlechthin unmöglich sey. Im ersten Falle muß man sich entweder zum Idealismus, oder Materialismus bekennen; im zweyten Falle ist der Skepticismus die einzig mögliche Parthey, die man ergreifen kann. Wird nun gezeigt, daß der Begriff von einem Etwas, der von diesen dreyen, auf diesem Standpunkte einzig möglichen, Partheyen als der absolute Grund des Bewußtseyns vorausgesetzt wird, nach dieser Bestimmung widersprechend sey, und daß derselbe von einem Etwas, das an sich kein Etwas ist, erst abgeleitet werden müsse: so sind dadurch alle Systeme, die auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft möglich sind, zugleich widerleget. Die Systeme, die nebst jenen drey ursprünglichen, und durch die Form der theorethischen Vernunft selbst bestimmten Systemen errichtet worden sind, verdanken ihr Daseyn nur der Inconsequenz ihrer Urheber, und beruhen auf demselben Mißverstande in Betreff der Substanz. Der Begriff der Substanz ist freylich der höchste auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft. Denn allen unsern Vorstellungen liegt nach dieser Ansicht ein Etwas zum Grunde. Jedes erkennbare Etwas ist eine Erscheinung; wir müssen also zuletzt ein Etwas setzen, das schlechterdings

unergründlich, und unbestimmbar ist, als der Grund aller möglichen Erscheinungen. Und so ist der Uebergang von dem Materialismus, und Idealismus, in welchen beyden Systemen jenes Etwas, als der Grund des Bewußtseyns, bestimmt wird, zum Skepticismus schlechterdings nothwendig. Aber die Frage ist nur, ob die Vernunft ursprünglich theoretisch sey, und ob daher die Philosophie von der theoretischen Vernunft sicher ausgehen könne? Daß sich die philosophirende Vernunft nothwendig verirre, wenn sie von diesem Punkte ausgehet, erhellet schon daraus, daß ihr Ziel kein anderes seyn könne, als Skepticismus. So consequent auch der Skepticismus ist, wenn bloß auf die Natur der theoretischen Vernunft Rücksicht genommen wird; so nothwendig man auch einsiehet, daß, wenn die Vernunft ursprünglich theoretisch ist, kein anderes System möglich sey, als das des Skepticismus; so empört sich doch die gemeine Menschenvernunft wider dieses System gerade am stärksten. Sie kommt hier in Gefahr, sich selbst zu verlieren, indem objektive Wahrheit, an welcher ihre ganze Würde, und ihr Wesen hängt, ewig unerreichbar seyn soll. Diese Behauptung ist, so zu sagen, eine Verrenkung der Vernunft, die unendlich mehr schmerzt, als irgend eine Verrenkung der Glieder des Körpers. Das Wesen der Vernunft bestehet in der Hervorbringung, und Anschauung objektiver Wahrheit. So wie die Möglichkeit der Einsicht objektiver Wahrheit bezweis

zweifelt wird, wie es im Skepticismus geschiehet, wird die Möglichkeit der Vernunft selbst, und alles dessen, woran ihre ganze Würde hängt, in Zweifel gezogen. Die Vernunft kann sich weder selbst aufgeben, noch ihre Realität bezweifeln; sie könnte dieses nur durch sich selbst, das heißt, nur insofern, als sie ihre Realität absolut setzte. Nur um ihr Wesen zu behaupten, bezweifelt sie im Skepticismus dasselbe. Denn sie kann schlechterdings keinen Widerspruch vertragen, ohne sich selbst aufzuheben. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem das Bewußtseyn nothwendig von einem unbekannten, und absolut unerforschlichen Etwas abhängt, würde sie sich aber selbst widersprechen, wenn sie glaubte, daß die Natur dieses Etwas — ob es Geist, oder Materie sey — bestimmt werden könnte. Was einmal als schlechterdings unerforschlich, und der Vernunft unzugänglich gesetzt wird, dessen Wesen kann auch durch die Vernunft, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, auf keine Art bestimmt werden. Denn sobald das Wesen irgend eines Etwas als bestimmbar gesetzt wird, kann dasselbe nicht als absolut unerkennbar gesetzt werden. Nun behauptet aber der Dogmatismus — und wenn er consequent seyn will, so muß er es behaupten — daß unser Bewußtseyn zuletzt von einem Etwas, das absolut unergründlich sey, nämlich von irgend einer absoluten Substanz (Ding an sich) abhänge. Folglich kann auch das Wesen dieses Etwas, ob es

geistiger, oder materieller Natur sey, schlechterdings nicht bestimmt werden. Durch die Voraussetzung dieses Etwas setzt sich die Vernunft selbst eine absolute Gränze, die auf keine Art, und zu keinem Zeitpunkte überschritten werden könne. Aber in eben dem Momente, als sie dieses Etwas bestimmen will, überschreitet sie diese Gränze; folglich widerspricht sie sich offenbar. Dieses geschiehet in dem Systeme des Materialismus, und Idealismus.

Diesen Widerspruch sucht der Skepticismus zu vermeiden durch die Behauptung, daß es schlechterdings unmöglich sey, mit Gewißheit zu bestimmen, ob der letzte Grund des Bewußtseyns Materie, oder Geist sey, und daß folglich die menschliche Vernunft aus diesem Zweifel treten könne. Durch diese Grundbehauptung wird nothwendig alles in Zweifel gezogen, was sich nicht auf die Existenz bloßer Vorstellungen, sondern realer Gegenstände, folglich auf objektive Wahrheit überhaupt bezieht. Selbst die Realität der Vernunft wird hierdurch einem ewigen Zweifel unterworfen. Denn es bleibt, nach dieser Behauptung, ewig ungewiß, ob der nothwendigen Vorstellung von Vernunft, als einem selbstständigen, von der Materie wesentlich verschiedenen Princip, objektive Wahrheit zukomme, oder ob das, was wir Vernunft nennen, nicht ein bloßes Bewirktes der Materie sey. Und hierdurch geräth der Skepticismus in eben dem Mo-

mente, als er dem Widerspruche, der in dem Systeme des Materialismus, und Idealismus statt hat, ausweichen will, in einen neuen Widerspruch, indem er die Realität der Vernunft selbst in Zweifel ziehet, welches er nur durch absolute Anerkennung derselben thun kann. Die Vernunft kann sich so wenig bezweifeln, als sie sich ganz aufgeben kann, ohne sich zu widersprechen.

§. 76.

Die Vernunft kommt auch in dem Skepticismns nothwendig in eine Entzweyung mit sich selbst. Diese Entzweyung fühlt sie auf eine eben so lebhafte, als schmerzliche Art. Auch bey dem Bewußtseyn der vollkommensten Harmonie im Denken bleibt dieses schmerzliche Gefühl unvertilgbar. Und dieses absolute, von allem Denken unabhängige Gefühl ist der Grund, warum die Vernunft unaufhörlich strebt, jene Entzweyung durch immer fortgesetzte Untersuchung der Natur des menschlichen Geistes aufzuheben, und einen Grund des Bewußtseyns zu finden, wodurch die Vernunft in vollkommne Harmonie mit sich selbst kommen könne. Jenes Gefühl ist der unsichtbare Schutzgeist, der den Menschen auf dem gefährlichen Weg der Speculation unsichtbar leitet, und ihn bey einem ganz andern Ziele ankommen läßt, als bey welchem er, der vorausgesetzten Urprämisse gemäß, hätte ankommen

sol-

sollen. Daraus läßt sich einzig auf eine befriedigende Art erklären die äußerst wohlthätige Inkonsequenz der Menschen im Denken und Handeln. Gäbe es kein tiefer liegendes Princip, als das Denken, so wäre es unmöglich, daß der Mensch, wenn er einmal von einer falschen Voraussetzung, die er für absolute Wahrheit hält, ausgegangen ist, auf den Weg der Wahrheit zurückkommen könnte. Die geringste Abweichung von diesem Wege würde nothwendig nichts, als Verirrungen, ohne alle Hoffnung eines glücklichen Ausweges, nach sich ziehen. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft ist die Voraussetzung eines Etwas an sich, dessen Wesen schlechterdings unergründlich ist, und von dem das Bewußtseyn bestimmt wird, absolute Wahrheit, die folglich, so lange man über das Denken selbst nicht hinausgehet, und aus einem höheren Grunde ableitet, gar nicht bezweifelt werden kann. Und nach dieser Voraussetzung ist die Behauptung des Skepticismus, daß man nie bestimmen könne, ob jenes Etwas geistiger, oder materieller Natur sey, über allen Zweifel erhaben. Und dennoch nagte an dieser Behauptung des Skepticismus, die, wenn die Vernunft ursprünglich denkend, oder theoretisch ist, als absolute Wahrheit angesehen werden muß, unaufhörlich der Wurm des Zweifels, wodurch jene Voraussetzung, als absolut wahr, aufgehoben wurde. Dieser Zweifel war kein Erzeugniß der theoretischen, sondern der rein praktischen Vernunft, die vermittelst

ei-

eines absoluten Gefühles das Denken erst möglich macht, und die nach absoluter Harmonie mit sich selbst strebt. Die Vernunft soll absolut gelten, ist die ursprüngliche Foderung der praktischen Vernunft. Gemäß dieser Foderung, die sich ursprünglich als absolutes Gefühl äußert, und nur durch Reflexion auf dieses Gefühl bestimmt gedacht werden kann, darf die Vernunft, als ein selbstständiges, über alle Materie erhabenes, Princip weder geläugnet, noch bezweifelt werden. Es darf also auch in das ganze Vernunftsystem nichts aufgenommen werden, wodurch das Wesen der Vernunft, als absoluter Realität, aufgehoben würde, wie im Materialismus, Idealismus, Skepticismus, geschiehet. Auf solche Art wird denn alles mögliche Denken (alle Funktionen der theoretischen Vernunft) durch jene Foderung, die ursprünglich absolutes Gefühl ist, geleitet, und, allen Denkgesetzen zuwider, aus den verworrenen Schlangengängen des Irrthumes auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt. Wäre die Vernunft ursprünglich theoretisch, so hätte durch den Skepticismus das Vernunftsystem, als absolut geschlossen, angesehen werden müssen, und jeder Versuch, einen neuen Weg zur Wahrheit einzuschlagen, wäre unmöglich gewesen. Aber die Vernunft, getrieben durch ein absolutes Gefühl, strebte nothwendig weiter, obschon sie, allen Denkgesetzen gemäß, mit der vollkommensten Evidenz einsah, daß sie schlechterdings nicht weiter gehen könne; daß sie das absolute Ziel,

welches hier allgemeine Zweifelsucht ist, erreicht habe. Ein handgreiflicher Beweis, daß die Vernunft ursprünglich nicht vom Denken, sondern vom Fühlen abhängt; ja daß sie ursprünglich nichts anders ist, als absolutes Fühlen, das erst in der Reproduktion (Selbstanschauung) ein Denken wird.

§. 77.

Das ist auch der Grund, warum der Skepticismus, ob er gleich auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft das einzig mögliche Vernunftsystem ist, nur wenig Eingang fand. Der Skepticismus war zwar harmonisch mit der denkenden, aber absolut disharmonisch mit der fühlenden Vernunft, die als die ursprüngliche Vernunft, insofern sie denkbar ist, gesetzt werden muß. Durch die fühlende Vernunft wird die denkende ursprünglich und nothwendig geleitet. Man kann sich zwar im Denken über jedes bestimmte Gefühl hinwegsetzen, und in diesem Falle ist das Denken kein reales, sondern ideales Denken (ein Dichten). Nur unter der Bedingung, daß sich das Denken auf ein bestimmtes Gefühl beziehet, und einzig dadurch bestimmt wird, wird etwas Reales gedacht. So wie durch das Denken das Gefühl selbst bestimmt wird, folglich jenes von den Fesseln des Gefühles frey ist, hat bloße Erdichtung statt. Das Gedachte ist nicht etwas Reales, sondern Erdichtetes.

tetes. Will man dasjenige, was man durch bloße Freyheit, dem Gefühle zuwider, bestimmt (erdichtet) hat, als wahr angesehen wissen, oder behauptet man, daß man etwas wirklich gefühlt habe, oder noch fühle, was doch ein bloßes Produkt der freyen Einbildungskraft ist, und als solches für sich anerkennet, so heißt eine solche Behauptung eine Lüge. Hält man das, was man bloß durch Phantasie geschaffen hat, für ein Produkt eines bestimmten Gefühles, oder verwechselt man das Gefühl mit der Phantasie, so ist man Schwärmer, oder Phantast.

§. 78.

Man kann sich also durch Freyheit über jedes bestimmte Gefühl erheben, und das Denken demselben zuwider bestimmen; aber über das absolute Gefühl, welches selbst nichts anders als die Freyheit, oder die Vernunft in ihrer reinen Selbstanschauung ist, kann man sich schlechterdings nicht mehr erheben. Hier ist die Urquelle alles möglichen, selbst des bloß idealen, Denkens. Die Vernunft ist absolutes Gefühl, und daher nothwendig absolute Realität. Sie kann sich weder läugnen, noch bezweifeln, weil sie über ihr Wesen nichts vermag, das absolutes Gefühl ist. Dieses Gefühl widersetzt sich dem Skeptiker mit eben der

Nothwendigkeit, als dem Materialisten, weil durch beyde die Vernunft theoretisch aufgehoben wird. Aber praktisch kann sie nicht aufgehoben werden. Es werden zwar in dem Materialismus, und Skepticismus solche Behauptungen aufgestellt, nach welchen die Vernunft, als ein reales Princip, geläugnet, oder bezweifelt wird. Aber diese Behauptungen werden nur theoretisch aufgestellt, praktisch aber schlechthin geläugnet, weil kein Denken über das Wesen der Vernunft, als absolutes Gefühl bestimmt, etwas vermag. Es konnte nie in praxi einen Materialisten, oder Skeptiker geben, weil durch kein Denken die Vernunft aufgehoben werden kann. Die fühlende, als die ursprüngliche Vernunft, widersetzt sich der denkenden so lange, bis die letzte mit der ersten harmonisch wird. Die Vernunft konnte daher im Skepticismus ihr Geschäft nicht als geendigt ansehen, obschon, wenn bloß auf das Denken Rücksicht genommen wird, kein Schritt weiter gethan werden konnte, weil das Ziel der theoretischen Vernunft erreicht war; die theoretische Vernunft wurde hier durch das Gefühl selbst über die absolute Gränze des Denkens hinübergetrieben. Sie fühlte es, daß sie sich verirrt habe, ehe sie es noch bestimmt denken konnte. Und daher konnte sie auf dem Gebiete des bloßen Denkens keine Ruhe haben.

§. 79.

Diejenigen, die keine höhere Ansicht der Dinge kennen, als die historische, und die selbst das Wesen der Philosophie überhaupt, und der philosophischen Systeme nicht nach einem Vernunftprincip, sondern bloß nach den Zeugnissen der Geschichte zu bestimmen gewohnt sind, werden weder mit unserer Behauptung, daß auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, die bis auf Fichte allen Philosophen gemein war, nur die drey Systeme, die wir bisher geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus möglich sind, noch mit der Art, wie wir sie charakterisirt, und bestimmt haben, zufrieden seyn. Sie werden uns aus der Geschichte der Philosophie mit einer Menge anderer Systeme, die seit dem Zeitpunkte, als man zu philosophiren anfieng, zum Vorscheine gekommen sind, widerlegen zu können glauben, und uns vielleicht einer unverzeihlichen Unwissenheit in diesem Punkte beschuldigen. Nach ihnen ist es unläugbare Thatsache, daß nebst den Systemen, die wir als einzig möglich bestimmten, noch verschiedene andere Systeme existirten; folglich sind die von uns angegebenen nicht die einzig möglichen. Was wirklich ist, muß auch möglich seyn; nun sind nebst jenen Systemen noch verschiedene andere wirklich; folglich sind auch mehrere möglich. — Eben so fehlerhaft werden sie unsere Bestimmung des Materialismus, Idealismus,

Skepticismus finden, und auch hier deutliche Spuren einer groben Unwissenheit wittern. Nach ihnen muß der Charakter dieser Systeme aus der Geschichte der Philosophie, aus den Schriften der Erfinder, oder vorzüglichsten Vertheidiger jener Systeme bestimmt werden; nach dieser Methode, philosophische Systeme zu bestimmen, wird es ihnen leicht werden, unsere Bestimmung derselben als ganz unrichtig darzustellen. Wenn wir z. B. behaupten, daß jeder, der das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Gemüth erklärt, Materialist sey, so werden sie sich über den Unsinn dieser Behauptung nicht genug verwundern können. Sie werden uns entgegensetzen, daß es noch keinem Philosophen auch nur im Traume eingefallen sey, dem Materialismus eine solche Bedeutung zu geben; daß vielmehr alle Philosophen bisher etwas ganz anderes unter Materialismus verstanden haben. Sie werden es für eine nicht zu duldende Anmaßung erklären, daß wir uns über die allgemein angenommene Wortbedeutung in diesem Punkte hinwegsetzen, und eigenmächtig eine ganz neue, und unerhörte eingeführt wissen wollen.

§. 80.

Wenn die Philosophie weiter nichts, als Geschichte ist, so haben diejenigen, die so argumentiren, ganz recht. Nach dem Standpunkte der theoretischen

Ver-

Vernunft, über den sich kein einziger Philosoph bis auf Fichte erhob, ist auch wirklich keine andere Ansicht alles dessen, was man zur Philosophie rechnet, möglich, als die bloß historische, die ganz unphilosophisch ist. Daraus folgt nun, daß man bis auf Fichte keine bestimmte Einsicht in das Wesen der Philosophie hatte, und daß man in Rücksicht auf das, was von den Philosophen noch wahres behauptet wurde, nur bloß durch ein dunkles Gefühl, keinesweges aber durch eigentliche philosophische Kenntniß geleitet wurde. Diese Behauptung ist freylich hart, und beleidigt den Stolz aller derjenigen, die sich und andere für die Repräsentanten der einzig wahren Philosophie halten, auf das empfindlichste. Denn aus dieser Behauptung gehet hervor, daß sie nichts weiter sind, als Zeitungsschreiber dessen, was auf dem Gebiete des menschlichen Geistes vorgehet, und dessen, was andere Zeitungsschreiber dieser Art schon erzählet haben, aber keinesweges eigentliche Philosophen, von denen gefodert wird, daß sie die Geschichte des menschlichen Geistes pragmatisch behandeln. Aber eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes ist auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft schlechterdings unmöglich. Was man hier immer behaupten mag, beruhet zuletzt auf irgend einer Thatsache des Bewußtseyns, deren letzter Grund schlechterdings unerforschlich ist. Will man diesen Grund dennoch bestimmen, wie es in dem positiven Dogmatismus (dem Materialis-

mus, und Idealismus) geschiehet, so gehet man von einem Widerspruche aus. Denn man giebt eines Theils zu, und muß es zugeben, daß das Etwas, das allen Erscheinungen (den besonderen Bestimmungen des Bewußtseyns) zum Grund liege, und das man daher Ding an sich, oder das transcendentale Objekt nennt, der Vernunft unzugänglich, und folglich unbestimmbar sey; und dennoch wagt man es, dieses Etwas zu bestimmen, und entweder zu behaupten, daß es bloß Materie, oder Geist sey. Diese Zeitungsschreiber des menschlichen Geistes können, da sie von einem Widerspruche ausgehen, das wißbegierige Publikum mit nichts weiter, als mit lauter spekulativen Lügen unterhalten. Das ursprüngliche Bewußtseyn aus der Natur der Intelligenz selbst zu deduciren, es unabhängig von allem Objekte zu construiren, und aus dieser Construktion zu zeigen, wie jedes mögliche Etwas, das sie dem Bewußtseyn zum Grunde legen, erst entstehet, und daß der Begriff von irgend einem Etwas nur durch die Reflexion auf das Bewußtseyn hervorgebracht wird, keinesweges aber ursprünglich ist, und als bestimmend für die rein praktische Vernunft angesehen werden kann — dies ist für sie eine schlechthin unmögliche Sache. Es bleibt ihnen daher nichts übrig, als die historische Ansicht des Bewußtseyns. Nach dieser muß immer ein von dem Bewußtseyn unabhängiges Etwas, als Grund des Bewußtseyns, vorausgesetzt werden. Auch das ursprüngliche Bewußtseyn

seyn wird durch ein Etwas bestimmt, dessen Natur absolut unbestimmbar seyn soll, und doch zugleich wirklich bestimmt wird. Das ganze Bewußtseyn ist diesen unphilosophischen Philosophen nichts, als eine Kette von lauter Thatsachen, dessen letzter Ring sich in eine undurchdringliche Dunkelheit verliert. Was über diese Kette von Thatsachen hinaus liegt, davon wissen sie gar nichts, und können nichts wissen. Und doch bestehet das Wesen der Philosophie einzig darinn, den letzten Grund aller möglichen Thatsachen, oder der ganzen Erfahrung bestimmt anzugeben, und vollständig zu entwickeln. Nur das, was über den Gesichtskreis der bloßen Thatsachen hinüber liegt, und wodurch die Möglichkeit, und Bestimmtheit der letzteren ihrem Wesen nach eingesehen werden kann, gehört zur Philosophie. Was sich nur auf bloße Thatsachen, nicht aber auf ihren letzten Grund beziehet, ist der Gegenstand der empirischen Wissenschaften.

§. 81.

Der Umstand, daß sich diese Unphilosophen nicht über den Gesichtskreis der theoretischen Vernunft erheben können, ist der einzige Grund, warum sie alles bloß historisch behandeln. Wird die Frage aufgeworfen, was Philosophie sey, so kramen sie einen ungeheuern Schatz von historischen Kenntnissen aus, den sie mühsam in den alten, und neuen Schriften der

Phi-

Philosophen gesammelt, und zu welcher Sammlung sie oft einen großen Theil ihres Lebens verwendet haben. Eben dieses geschiehet, wenn gefragt wird, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus sey. Daß man sich nach dieser Methode in lauter Widersprüche verwickeln müsse, ist ganz natürlich, weil uns auch die vollständigste Geschichte der Lehrsätze, und Meynungen der Philosophen nie lehren kann, was Philosophie, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus an sich sey, sondern nur was die Philosophen dafür angesehen haben. Die Frage aber, was Philosophie, und was gewisse philosophische Systeme, die durch die Form der Vernunft bestimmt sind, an sich seyen, und wie sie bestimmt werden müssen, wenn sie der Prämisse, von der man ausgieng, gemäß bestimmt werden sollen — diese Frage ist von der andern, was sich bisher die Philosophen über Philosophie, und verschiedene einzelne Systeme derselben gedacht haben, himmelweit unterschieden. Die erste ist eigentlich philosophisch; die zweyte aber bloß historisch. Die erste kann durch keine Data aus der Geschichte der Philosophie, sondern bloß durch die bestimmteste, und durchaus deutliche Einsicht in die Natur der Intelligenz beantwortet werden; die zweyte ist bloß aus den Schriften der Philosophen, in welchen sie ihre Gedanken niedergelegt haben, zu beantworten. Der wahre Philosoph wird zwar die Geschichte der Philosophie nicht vernachlässigen, sondern mit einem eben so regen Fleiß, als lebhaften

teresse dem Gange des menschlichen Geistes in Rücksicht auf philosophische Untersuchungen nachspüren, um zu sehen, welche Wege man einschlug, um zum Ziele, das die philosophirende zu erreichen strebt, zu kommen. Aber er muß überzeugt seyn, daß es nur ein Ziel, und einen Weg, der zu demselben führe, gebe; und dieses eine Ziel, diesen einen Weg muß erst durch sich selbst finden, und bestimmen; er muß beydes unverrückt im Auge haben, wenn er sich ohne Nachtheil durch die Labyrinthe der philosophischen Lehrmeynungen durcharbeiten will. Dieses Ziel, und diesen Weg dahin kann er nur finden, insofern er sich selbst, als Intelligenz an sich, findet. Dieses ist nur durch intellektuelle Selbstanschauung möglich. Alle philosophischen Untersuchungen, wenn sie nicht auf lauter Irrthümer verleiten sollen, müssen von der durchaus bestimmten Einsicht der Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, nicht wie sie erscheinet, ausgehen. Nun ist es leicht möglich, daß alle Philosophen einen ganz unrichtigen Begriff von der Natur der Intelligenz hatten, und folglich alles, was zur Philosophie gehört, einseitig, und falsch bestimmten. In diesem Falle kann man von ihnen weder lernen, worinn das Ziel der philosophirenden Vernunft bestehe, noch welcher Weg dahin führe. Die historische Kenntniß der Lehrsätze der Philosophen hilft hier gar nichts, um Philosoph zu werden. Die Philosophie bedarf einer Totalreformation; alle philosophischen Gebäude,

die

die man bisher aufgeführt hat, müssen niedergerissen werden, so, daß kein Stein mehr auf dem andern bleibt. Es ist nicht um die Berichtigung eines, oder des andern Begriffes, dessen man sich in der Philosophie bediente, sondern es ist um die gänzliche Umkehrung aller philosophischen Begriffe zu thun.

§. 82.

Dies ist wirklich der Fall. Man gieng bis auf Fichte von einem durchaus falschen Grundsatze, der aber nach dem beliebten Standpunkte unvermeidlich war, nämlich von dem, daß die Vernunft ursprünglich theoretisch sey, und daß sie folglich nothwendig durch ein durchaus unbekanntes, und unerkennbares Etwas (durch eine Substanz an sich, die der letzte Grund des Bewußtseyns sey) bestimmt werde. Und so wurde das Gebiet der Philosophie ein Tummelplatz von streitenden Partheyen, deren jede unbesiegbar war, insofern nach diesem Standpunkte die Foderungen der Vernunft in Rücksicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten auf keine Art befriedigt werden konnten. Wenn daher gleichwohl der Skepticismus in Rücksicht auf Consequenz ein entschiedenes Uebergewicht über die Behauptungen des Materialismus, und Idealismus erhielt, so war er doch selbst für die ursprüngliche

Ver-

Vernunft, die nicht theoretisch, sondern rein praktisch ist, höchst empörend. Der Kampf dauerte daher unter den philosophischen Partheyen unaufhörlich fort, ohne daß ein entscheidender Sieg für irgend eine auch nur möglich war.

Zweyter Abschnitt.

Philosophie der Kantianer.

§. 83.

Bey diesem Gewirre der streitenden Partheyen, bey dieser gänzlichen Anarchie im Gebiete der Philosophie, und bey der augenscheinlichsten Gefahr, daß gerade die Edelsten, und Scharfsinnigsten unter denen, die sich Philosophen nennen, aus Verzweiflung, den letzten, und unerschütterlichen Grund aller realen Wahrheit zu finden, sich einem eben so trostlosen, als verderblichen Skepticismus in die Arme werfen würden, trat Kant auf, um das wankende, und sich zum Einsturz schon neigende Gebäude des menschlichen Wissens auf immer zu begründen. Die Kritik, ein Werk, das bey allen seinen Mängeln in der Geschichte der Philosophie unvergeßlich bleiben wird, wurde zunächst durch den

gro-

großen Skeptiker Hume veranlaßt. So verderblich auch der Skepticismus in seinen letzten Resultaten ist, indem es für die Menschheit gewiß sehr traurig aussehen würde, wenn seine Grundsätze allgemein würden, und in Rücksicht auf die wichtigsten Wahrheiten, z. B. auf die Realität der Begriffe von Recht und Unrecht, von Verdienst und Schuld, von göttlicher Weltregierung, und Unsterblichkeit — eine allgemeine Zweifelsucht einträte, bey welcher die wenigsten Menschen weder gut, noch glücklich seyn könnten — so wohlthätig bewies er sich doch für die Philosophie, als Wissenschaft, deren Vollendung er negativ beförderte. Nur durch ihn wurde die philosophirende Vernunft, die auf dem Gebiete des positiven Dogmatismus sich von Zeit zu Zeit neue Luftschlösser aufbaute, die sie für feste, unüberwindliche Burgen der Wahrheit hielt, in ihrem erträumten Besitzstande des Vernunftzieles gestöret, aus ihrer Lethargie geweckt, und zu neuen Versuchen, die Wahrheit zu finden, fortgetriben. Der Skepticismus war in der Philosophie eben das, was der supernaturalistische Protestantismus in der christlichen Kirche war. Der Skepticismus ist so wenig wahre Philosophie, als jener wahre Religion ist. Aber beyde sind nöthig, die Wahrheit herbeyzuführen. Durch den Skepticismus wurde erst eine vollständige Kritik der theorethischen Vernunft, von der alle bisherige Philosophie ausgieng, veranlaßt. Nun konnte man mit der vollkommensten Evidenz einsehen,

sehen, daß in der theoretischen Vernunft in Absicht auf objektive Wahrheit, um welche es der Philosophie einzig zu thun ist, schlechterdings kein Heil zu finden sey, und daß man folglich einen ganz neuen, bisher noch gar nicht geahndeten Weg einschlagen müsse, um zum Ziele zu kommen. Die Kritik konnte diesen Weg noch nicht selbst bestimmt angeben, und bis zum erwünschten Ziele vorzeichnen. Dieser Weg lag ganz außer ihrem Wege. Ihre Bestimmung war bloß, der theoretischen Vernunft von ihrem ersten Standpunkte an, wovon sie ausgieng, in allen ihren möglichen Verirrungen zu folgen, und dieselben bestimmt zu bezeichnen. Es konnten nur hie und da Winke für den einzig möglichen Weg, der zur Wahrheit führt, und der auf einem, der theoretischen Vernunft ganz fremden, Gebiete liegt, gegeben werden. Nur dann, nachdem das Land der Täuschungen ganz ausgemessen, und dadurch gezeigt war, daß Wahrheit hier schlechterdings nicht zu finden sey, konnte der Versuch, einen ganz neuen Weg einzuschlagen, und bis an das Ziel zu verfolgen, mit glücklichem Erfolg geschehen. Aber dadurch, daß alle möglichen Wege des Irrthums bezeichnet waren, war für den einzig möglichen Weg der Wahrheit außerordentlich viel schon gewonnen. Denn da er jenem, der zum Irrthum führet, gerade gegenüber liegt, und, nachdem man den Weg des Irrthums in allen seinen möglichen Richtungen, und Krümmungen genau kennen gelernt hat, als der einzig

zig mögliche, der noch betreten werden kann, übrig bleibt, so war er, bey gehörigem Nachdenken, gar nicht mehr zu verfehlen. — Das ist der einzig wahre Gesichtspunkt, nach welchem die Kritik betrachtet werden muß, wenn sie nicht gänzlich mißverstanden werden, und noch zu größeren, und widersinnigern Verirrungen, als die sind, denen bisher die theoretische Vernunft in dem positiven, und negativen Dogmatismus ausgesetzt war, verleiten soll. — Aber dieser Gesichtspunkt wurde von den meisten Philosophen, und gerade von denjenigen am meisten verfehlet, die in alle Geheimnisse der Kritik eingedrungen zu seyn wähnten, und in der philosophischen Welt einen außerordentlichen Lärm erregten. Es ist der Mühe werth, vor allen zu untersuchen, was die Kritik auf das zahllose Heer ihrer eifrigsten Verehrer für Folgen hatte, und wie sie von ihnen verstanden wurde. Es wird uns dann leichter zu entscheiden seyn, wie man die Kritik erklären müsse, wenn sie nicht das widersinnigste System, das je zum Vorschein kam, seyn soll.

§. 84.

Anfangs herrschte eine Zeitlang nach der Erscheinung der Kritik eine tiefe Stille. Aber auf einmal ließ sich wie auf ein gegebenes Signal von allen Winkeln Deutschlands ein verwirrtes, und lärmendes Geschrey von den eifrigsten Aposteln des neuen philoso-

phischen Evangeliums vernehmen, die dasselbe von Kathedern, und Dächern in die Welt ausposaunten. Mit einer Art wetteifernder Tollwuth suchte einer den andern zu überspringen, um dem lange erwarteten Messias der Philosophie zu huldigen, und Weihrauch zu streuen, so daß man vor lauter enthusiastischem Lärme nichts verständliches hören, und vor lauter Rauchwolken nichts deutlich sehen konnte.

Jeder wollte zuerst die Ehre haben, die wichtigen Entdeckungen, die er in der Kritik gemacht zu haben wähnte, der Welt mitzutheilen. Die Pressen Deutschlands seufzten; indem sie beynahe einzig dem Unsinne aller Art, mit den Gepräge kantisch, frohnen mußten. Um eine allgemeine Revolution in dem ganzen Reiche der Wahrheit hervorzubringen, wurden alle Wissenschaften in kantische Formen gegossen, und man glaubte schon die große Absicht des großen Denkers von Königsberg erreicht zu haben, und auf die Theilnahme seines unsterblichen Ruhmes Anspruch machen zu können, wenn man nur Begriffe, die schon tausendmal waren zergliedert werden, nun aufs neue wieder zergliederte, in neue Klassen brachte, und unbekümmert um den letzten Grund ihrer Realität, ihnen die Schilde Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, anschraubte.

§. 85.

Unter der Firma kantisch galt oft der größte Unsinn für tiefe Weisheit, das lustigste Begriffenspiel für bewiesene Sachkenntniß, die verkrüppelste, und unförmlichste Geisteszwergerey für Riesengröße, die mit sanculottischer Unverschämtheit die größten, verdienstvollesten Männer mißhandelte, und sie mit einer einzigen Zauberformel zu Boden schlagen zu können wähnte.

Das liebe Glaubensbedürfniß, sonst den Philosophen so sehr verhaßt, wurde nun auf den philosophischen Thron erhoben, und spielte da die bizareste Rolle. Die neuen Apostel, ohne auch nur von weitem zu ahnden, was unter Vernunftglauben zu verstehen sey, und worauf er sich gründe, bedienten sich dessen, als eines Lückenbüßers, um ihn ihren grundlosen Behauptungen statt der gefoderten Beweise unterzuschieben. Und wehe dem denkenden Manne, dem die wirksame Glaubensgnade versagt war — wehe ihm vor diesen Inquisitoren der kantischen Schule! Auch hier in dieser philosophischen Sekte, die sich vor allen übrigen das Ansehen geben will, daß sie jeden grundlosen, nicht auf deutlich eingesehenen Principien, sondern nur auf dunkel gefühlten Bedürfnissen ruhenden, Glauben verwerfe, und wegen der strengen, unnachlässigen Foderung, jeden Begriff mit dem letzten Erkenntnißgrunde in Verbindung zu bringen, um ihm

durch

durch die absolute Nothwendigkeit des Denkens Realität zuzusichern, sich die kritische nennt, — auch hier hieß es in gewisser Rücksicht: „Wer nicht glaubt, und getauft ist, wird verdammt:“ d. h. wer nicht den unerwiesenen Versicherungen, und Behauptungen der Kantianer blindgläubig nachbethet; wer nicht das Glaubensbedürfniß an einen Gott, an ein besseres Leben u. s. w. vermittelst des sittlichen Bedürfnisses aufreget, und auf solche Art zur Fahne der kantischen, ganz Deutschland in Requisition und Contribution setzenden, Freybeuter *) sich nicht schlägt, der ist entweder ein Dummkopf, oder unmoralischer Mensch, in welchem letzteren Falle er aus Mangel des Sinnes für Moralität, auch das im menschlichen Geiste

*) Welcher Freund der Philosophie, der die Unhaltbarkeit der vorkantischen philosophischen Systeme fühlte, und daher sich nach einer festeren Begründung des menschlichen Wissens sehnte, ist durch die kantische Jammerepoche nicht getäuscht, und um Geld und Zeit gekommen! Ich wenigstens gestehe meine Täuschung aufrichtig. Durch den marktschreyerischen Ton kantischer Quacksalber angelockt, schaffte ich mir für einige hundert Thaler Bücher, in der kantischen Fabrik gestempelt, an; ich las, und las, und verwirrte mir den Kopf durch den ausgekramten gelehrten Unsinn immer mehr, und fand, nachdem ich viele kostbare Zeit dazu verschwendet hatte, nicht die geringste Berichtigung meiner Zweifel.

ste gleichsam versteckt, und tief gelagerte, und nur durch das Bellen des moralischen Bedürfnisses aufschreckbare Postulat der praktischen Vernunft auf keine Art wittern kann.

§. 86.

Was ist nun mit dem armen Manne anzufangen, der anfangs durch die großsprecherischen Versicherungen der Kantianer, daß nur bey ihnen Wahrheit anzutreffen, und daß außer dem Schoose ihrer allein seligmachenden Kirche kein Heil zu finden sey — angelockt, und ihnen Glauben beymessend, dann aber bey reiferer Prüfung sich getäuscht sehend — nun anfängt, an den heiligsten, für die ganze Menschheit interessantesten Wahrheiten zu zweifeln, und endlich dieselben entschlossen, und aus lauter Wahrheitsliebe zu läugnen? Wie ist ein solcher zu retten, und zum gesunden Menschenverstande wieder zurück zu bringen?

Gegen einen so traurigen, und gefährlichen Gemüthszustand haben die Kantianer ein vortreffliches, und unfehlbares Mittel. Sie geben nämlich dem armen Zweifler, oder Gotteslängner eine Glaubenslatwerge ein, oder vielmehr, sie rathen dem Patienten, diese in seinem Seelenmagen schon a priori bereitliegende Medicin emporzustoßen, und sie dann

wohl gekaut, und aufgelöset wieder hinabzulassen, mit der Versicherung, daß dann alle trostlose Zweifel, und Cruditäten des Unglaubens sowohl, als des Aberglaubens, sammt allen, Schwindel, und Ueblichkeit verursachenden, verstecken Blähungen ausgefegt, und gleich Legionen von Teufeln ausfahren würden. Probatum est. Der arme Atheist bekömmt nämlich den Rath, vor allen Dingen das der menschlichen Natur wesentliche Glaubensbedürfniß in sich aufzuregen, ehe er es wage, an Gott zu zweifeln.

O ihr gutmüthigen, und bekehrsüchtigen Theologen! man hat euch sehr Unrecht gethan, daß man über euere Methode, Atheisten zu bekehren, ein groß Hohngelächter in der philosophischen Kaste erhob, und euch als Schwärmer brandmarkte, weil ihr den Gotteslängnern es für das beste, und wirksamste Mittel empfahlet, daß sie sich zu Gott wenden, und ihn mit inbrünstigem und beharrlichem Gebethe um Erleuchtung, und die Hinwegnehmung des Atheismus anflehen sollten! Mit eben so viel Unrecht hat man über euch gespottet, wenn ihr es unternahmet, wider die Atheisten das Daseyn Gottes aus der Bibel zu beweisen. Euer Verfahren ist durch die neueste Philosophie, die einzig diesen Namen verdienen soll, vollkommen gerechtfertiget!

§. 87.

Durch einen ähnlichen Zirkel beweiset das zahlreiche Heer der Kantianer die Realität der Gottheit. Man giebt vor, den Beweis bloß aus dem Wesen der Moralität führen zu wollen. Nun trennt man von dem Streben nach Moralität das Streben nach Glückseligkeit, und subordiniret jenem dieses. Aber dies geschieht nur, um kritisch scheinen zu wollen. Bald darauf, wenn es zur Hauptsache kommt, drehet man den Spies um, und setzt das, was man vorher untergeordnet hatte, oben an. Denn nun macht man die Glückseligkeit zur Hauptsache, und ordnet ihr die Moralität unter. Man könnte nämlich, wie man behauptet, nicht moralisch gut zu werden streben, wenn man nicht nothwendig voraussetzen müßte, daß einmal eine Zeit kommen werde, da der Trieb nach Glückseligkeit vollkommen befriedigt, und zwischen der Würdigkeit, glückselig zu seyn, und der Glückseligkeit selbst, das genaueste Verhältniß realisirt würde.

Da nun das nicht geschehen kann, wenn kein höchst vollkommenes Wesen existirt, welches diese Harmonie allein bestimmen kann, so muß es einen Gott geben, damit der Mensch glückselig werden könne. Wenn nun jemand sein höchstes Glück in den Besitz eines schönen Weibes setzt, so muß es einen Gott geben, damit ein solcher wenigstens nach dem Tode, wenn es in

diesem Leben nicht geschehen kann, zur Erreichung seiner Wünsche gelange.

„Die Dauer seines Lebens über die Gränzen „seines irdischen Lebens sich erweiternd denken, und „darum einen Gott glauben, heißt gewöhnlich nicht „vielmehr gesagt, als glauben, bey dem Gotte Abrahams, Isaaks, und Jakobs künftig ein ewiges Gastmahl halten." *)

§. 88.

Es giebt allerdings einen Vernunftglauben. Das unmittelbare Objekt desselben ist die Vernunft selbst, und dann alles das, was mit der Vernunft zugleich gesetzt werden muß, damit sich die Vernunft behaupten könne; oder was in dem Wesen der Vernunft liegt. Läßt sich nun zeigen, daß die Vernunft selbst aufgehoben würde, wenn man keine Objektenwelt, keine Moralität, keine Fortdauer des menschlichen Geistes, keine göttliche Weltregierung annehmen wollte, so haben alle diese Vorstellungen eben so gewiß Realität, als die Vorstellung der Vernunft selbst. Aber so wenig die Realität der Vernunft selbst bewiesen wer-

den

*) Hülsen über die Frage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht?

den kann, so wenig kann alles das bewiesen werden, was in der Vernunft wesentlich, und nothwendig liegt. Nur das, was der Vernunft zufällig ist, ist eines Beweises fähig, und bedürftig. Z. B. wenn ich behaupte, daß es im Monde vernunftige Einwohner giebt, so muß ich das beweisen. Denn es ist der Vernunft ganz zufällig, ob diese Behauptung Realität habe, oder nicht. Behaupte ich aber, daß jedes Vernunftwesen, als solches, bewußtseyend, und frey sey, so läßt sich dieses auf keine Art beweisen; denn Bewußtseyn, und Freyheit macht das Wesen des Vernunftwesens aus. Die Vernunft selbst aber wird absolut, das heißt, ohne weiteren Grund gesetzt. Die Vernunft soll seyn, weil sie seyn soll. Sie ist das Höchste, wodurch alles begründet werden soll. In Absicht auf sie kann also nach keinem Grunde gefragt werden. Sie ist sich ihr ihr eigner Grund; sie ist sich das Unmittelbar Gewisse, das folglich durch nichts vermittelt ist. Die Vernunft setzt ihr Seyn absolut: Ich bin. Alles nun, was als Bedingung angenommen werden muß, damit die Vernunft sich selbst setzen könne, ist eben so unmittelbar gewiß, als das Seyn der Vernunft selbst. Die Vernunft bedarf schlechterdings keines Grundes, um ihr Seyn zu setzen. Denn sie würde diesen Grund nur aus sich schöpfen, folglich sich als absolut voraussetzen müssen. Eine Ueberzeugung, die absolut, und durch keinen Grund vermittelt ist, heißt Vernunftglaube. Denn eine solche Ueberzeugung

kann

kann sich nur unmittelbar auf die Vernunft, als ihren Gegenstand, beziehen, weil das Wesen der Vernunft darinn bestehet, daß sie ihr Seyn ohne allen Grund setzt, oder sich ihres Seyns unmittelbar bewußt wird. Die Vernunft glaubt an sich, als an ein selbstständiges, von der Materie verschiedenes Princip; sie glaubt an sich, weil sie glaubt, und durch ihr Wesen zu diesem Glauben bestimmt ist. Denn wollte sie auch an sich, als realem Princip, und zwar als dem Princip aller Realität zweifeln, so könnte sie dieses nur durch sich selbst thun; d. h. sie könnte den Zweifel an sich selbst nicht anders für möglich denken, als dadurch, daß sie sich, als das Princip des Zweifels, folglich sich selbst als real setzte. Die Vernunft weiß also unmittelbar, daß sie ist; und ein solches unmittelbares Wissen ist Vernunftglaube. Was der Vernunft bloß zufällig ist, weiß sie nicht aus sich selbst (aus ihrem Wesen), sondern nur aus einem Grund, der dem Wesen der Vernunft entgegengesetzt ist. Die Vernunft weiß zwar alles durch sich selbst, aber nicht alles aus sich selbst. Ihr Wesen, und was als Bedingung desselben gesetzt werden muß, weiß sie durch sich selbst, und zugleich aus sich selbst; der Gegenstand des unmittelbaren Wissens macht das Gebiet der Philosophie aus. Was aber weder als das Wesen der Vernunft, noch als die absolute Bedingung dieses Wesens gesetzt werden kann, das kann die Vernunft nicht aus sich selbst, sondern nur aus einem Etwas, das zu ihrem

Wesen auf keine Art gehört, sondern demselben entgegengesetzt ist, wissen. Und das ist das Gebiet der individuellen Erfahrung, die durch die Vernunft nicht anticipirt werden kann, weil sie dieselbe nicht aus sich selbst schöpfen kann. Daß, und nach welchen Gesetzen für die ganze Ewigkeit Erfahrung statt haben werde, oder, daß die Vernunft nothwendig nur etwas, und zwar auf eine zum voraus bestimmte Weise erfahren werde, das weiß sie unmittelbar aus sich selbst; das ist gar keines Beweises fähig, weil sich die Vernunft nicht selbst bestimmen kann, ohne etwas zugleich außer sich zu bestimmen. Die Nothwendigkeit der Erfahrung überhaupt, und ihrer wesentlichen Bestimmtheit nach, liegt in dem Wesen der Vernunft. Aber die besondere individuelle Bestimmung alles dessen, was die Vernunft für die ganze Unendlichkeit erfahren wird, kann sie nicht aus sich selbst wissen, ob sie es gleich nur durch sich selbst wissen kann. Denn sie muß immer ihre Realität voraussetzen, wenn sie eine ihrem Wesen entgegengesetzte Realität setzen will. Aber die individuelle Bestimmtheit einer der Vernunft fremden Realität kann nur durch Empfindung, die immer zufällig ist, und folglich nicht anticipirt werden kann, gegeben werden. Alles, was in Beziehung auf das Empfindbare behauptet wird, muß bewiesen werden, und zwar entweder durch unmittelbare Empfindung (durch Vorzeigung des empfindbaren Gegenstandes), oder durch mittelbare Empfindung (durch

ein Etwas, das mit dem zu erweisenden, empfindbaren Gegenstande in nothwendiger Verbindung stehet). Hier hat kein Vernunftglaube statt.

§. 89.

Alles Berufen auf Vernunftglauben ist weiter nichts, als ein grundloses Geschwätz, wenn man nicht vor allen die Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, nicht bloß wie sie erscheint, bestimmt kennt, so, daß in Rücksicht auf diese Kenntniß gar keine Dunkelheit mehr übrig bleibt. Nur auf solche Art wird der Vernunftglaube durchaus bestimmt; und das muß er seyn, wenn man sich mit untrüglicher Gewißheit darauf berufen will. Aber den Kantianern ist der Vernunftglaube schlechthin eine qualitas occulta, weil sie selbst behaupten, daß die Vernunft an sich eine durchaus unerforschliche Substanz (Ding an sich) sey. Fragt man sie daher, was Vernunftglaube sey, so ist ihre Antwort sogleich fertig, indem sie sagen, derselbe sey die Ueberzeugung, die unmittelbar in der Form der Vernunft selbst gegründet sey. Es ist natürlich, daß man nun weiter fragen muß, was denn die Vernunft ihrem ursprünglichen Wesen nach sey. Hic aqua haeret. Die Vernunft ihrem ursprünglichen Wesen nach ist nach ihnen ein Ding an sich, das schlechterdings unergründlich ist. Kann man nun nicht wissen, was die Vernunft an sich ist, so ist

auch

auch der so hochgepriesene Vernunftglaube, auf den man gerade die Realität der wichtigsten Gegenstände gründet, weiter nichts, als ein ganz leerer Begriff, weil er erst durch die Erkenntniß der Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, Sinn und Haltung bekommen kann. Soll B durch A bestimmt seyn; so muß auch A bestimmt werden können. Ist A durchaus unbestimmbar, so ist es auch B, das einzig von jenem abhängen soll. Der Vernunftglaube der Kantianer ist also Glaube an Unvernünft. Alles, was darauf begründet wird, ist nichts, als Chimäre. Wer in einem solchen Vernunftglauben noch die geringste Spur von Vernunft finden kann, der muß selbst die Vernunft verlohren haben. Vernunftglaube kann nur statt haben, wenn die Vernunft selbst durchaus bestimmbar ist. Und gerade durch diese absolute Bestimmbarkeit zeichnet sich die Vernunft von allem, was sie nicht ist, auf eine einzig mögliche Art aus. Nur das, was der Vernunft entgegen gesetzt ist, oder nicht in dem Wesen der Vernunft liegt, sondern bloß ein Gegenstand der wirklichen Erfahrung ist, kann in keinem Zeitpunkte durchaus bestimmt werden; es bleibt für die ganze Unendlichkeit immer noch etwas, das aufs neue bestimmbar ist, übrig. Das Gebiet der Erfahrung ist ihrer individuellen Beschaffenheit nach unendlich. Nur das, was der Erfahrung zum Grund liegt — das eigentliche Gebiet der Philosophie — kann ganz ausgemessen, und durchaus bestimmt

stimmt werden, so, daß nicht der geringste Punkt, als unbestimmbar, übrig bleibt. Die Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns können — müssen vollkommen erschöpft werden, wenn ein eigentliches Vernunftsystem (Philosophie) statt haben soll. Alles ist hier auf Vernunftglauben gegründet, der keines Grundes weder fähig, noch bedürftig ist.

§. 90.

Nur so steht der Glaube an die Realität der Objektenwelt überhaupt (nicht der bestimmten Objektenwelt, die nur durch das absolut Zufällige der Empfindung gegeben ist), an die Realität der Pflichten, und Rechte in diesem Leben, und der Hoffnungen jenseits des Grabes, und endlich der Glaube an die Gottheit eben so unerschütterlich fest, als der Glaube an die Realität der Vernunft selbst, weil alles dieses in dem Wesen der Vernunft liegt, und folglich durch die Vernunft aus sich selbst geschöpft werden kann, und muß; denn die Vernunft kann sich nicht selbst setzen, ohne alles jenes zugleich mitzusetzen. Der Grund der ewigen Fortdauer des menschlichen Geistes ist nicht der Trieb nach Glückseligkeit, sondern der absolute Charakter desselben, der in Verbindung mit Beschränktheit, die nie aufgehoben werden kann, sondern neben der Absolutheit ewig bestehen muß, den Glauben an Gott absolut nothwendig macht. Eben diese unzertrennliche

Ver-

Verbindung der Absolutheit mit der Beschränktheit kann nicht gedacht werden, ohne daß zugleich eine materielle Welt angenommen wird.

§. 91.

Kant hat gesagt, „daß wir die Dinge nicht erkennen können, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen." Dies erklärten nun die kantischen Commentatoren so: Es giebt zwar Dinge an sich; sie sind eigentlich der letzte Grund unserer Vorstellungen, oder der vorgestellten Dinge; allein wegen der uns anklebenden Sinnlichkeit, wegen der wesentlichen Einrichtung unserer Natur, daß wir alles in Raum, und Zeit anschauen müssen, können wir das innere, von unserer Vorstellungsart unabhängig existirende Wesen der Dinge, das heißt, die Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich sind, nicht erkennen. Was wir erkennen, sind bloße Erscheinungen, das ist, es sind bloß vermittelst der Empfindung gegebene Dinge, die immer nothwendig durch die Formen unseres Vorstellungsvermögens (der Sinnlichkeit, und des Verstandes) auf eine gewisse Art modificirt sind, ohne daß wir auf die Natur der Originale selbst eindringen, und sie mit den Copeyen (vorgestellten Dingen) vergleichen können. Folglich können wir nie wissen, was die Dinge an sich sind. Es ist daher möglich, daß das absolute Wesen derselben, das uns immer ver-

borgen bleibt, mit dem Wesen der Vernunft durchaus zusammenfällt, oder identisch ist.

§. 92.

Auf solche Art glaubte man auf den Ruhm eines kritischen Philosophen Anspruch zu machen, und zugleich den positiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Scepticismus über den Haufen geworfen zu haben. Aber das war nur stolzer, und unkritischer Wahn. Im Grunde behauptete man alles das, was der Dogmatismus von jeher behauptet hat. Nur zeichnete man sich durch ganz neue, und höchst abentheuerliche Thorheiten aus. Der Dogmatismus dieser Kritiker ist der widersinnigste von der Welt.

§. 93.

Ob Kant die Realität der Dinge an sich, als absoluten Grund des Bewußtseyns behauptet habe, davon ist hier die Frage nicht; sondern nur davon, ob in dieser Behauptung der Aufschluß zur Beendigung aller philosophischen Streitigkeiten, und nur von weiten ein Grund liege, zu glauben, daß nun die philosophirende Vernunft ihr Ziel erreicht habe, und das Tagebuch aller Zweifel geschlossen sey. Gesetzt auch Kant habe die Existenz der Dinge an sich in demsel-

den Sinne behauptet, wie die Kantianer dieselbe behauptet haben, so ist das doch gewiß ein schlechter Beweis des philosophischen Geistes dieser Parthey, daß sie diesen Grundirrthum ohne alle Prüfung, bloß weil er sich von einem großen Manne herschreibt, als das non plus vltra alles philosophischen Scharfsinnes nachgebethet, und mit einer Prahlerey, die in der Geschichte der Philosophie ihres Gleichen nicht hat, der Welt verkündet hat.

§. 94.

Es ist möglich, daß der Erfinder eines in Rücksicht auf die Hauptpunkte noch sehr irrigen, und unhaltbaren Systemes dennoch alle Achtung verdient, und auf den Ruhm eines philosophischen Genies mit Recht vollen Anspruch machen kann. Der Erfinder fasset mehr das Ganze ins Auge. Gewisse Ansichten werden ihm oft zu gewöhnlich, als daß er die Täuschung, die darinn liegt, leicht entdecken könnte. Ein einziges kleines Versehen in Bestimmung eines Grundbegriffesführt bey einer consequenten Denkart zu wichtigen Verirrungen, die wegen der Harmonie gewisser einzelner Theile nicht eingesehen werden. Die feste Richtung der Aufmerksamkeit auf die Irrthümer anderer Systeme, die man widerlegen will, und das lebhafte Bewußtseyn der Vortheile, die man durch die Aufstellung eines neuen Systemes über jene erlangt hat, verhindert die Einsicht der

Män-

Mängel des letzteren. Aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn ein philosophischer Kopf an die Prüfung eines neuen, und ihm fremden Systemes gehet. Frey von den individuellen Vorurtheilen, und Vorstellungsarten, die dem Erfinder eigen sind, und ihm die Einsicht der Mängel seines Systemes erschweren, untersucht er vor allen die Grundprincipien, und prüft ihr Gewicht, und Verhältniß in Absicht auf die zu begründenden Erscheinungen. Er sieht vorzüglich darauf, ob sie sich von den schon vorhandenen Grundprincipien, nach welchen man bisher dieselben Erscheinungen zu erklären suchte, wesentlich unterscheiden, und dann, wenn dies der Fall ist, ob sich die Erscheinungen wirklich daraus besser, oder auf eine vollkommen befriedigende Art erklären lassen. Hat nun ein solcher Prüfer den Sinn des Problemes (Statum quaestionis), das man bisher durch allerley Systeme zu lösen suchte, richtig ins Auge gefaßt, so wird ihm bey einer solchen Prüfung das Wahre, und Falsche eines neuen Systemes sogleich in die Augen springen; und er wird weit leichter im Stande seyn, den Werth desselben richtig zu bestimmen, als der Erfinder desselben. So entdeckte weit eher, und scharfsinniger der Verfasser des Aenisidemus die Fehler der Theorie des Vorstellungsvermögens, als Reinhold selbst, der aus Versehen eines einzigen Umstandes, den er als über allen Zweifel erhaben voraussetzte, durch eine scheinbare Evidenz, die aus der sy-

stes

stematischen Darstellung hervorgieng, sich täuschen ließ. Der würdige Verfasser der Theorie, der mit einem seltenen philosophischen Scharfsinn eine gleiche, durch keine unedle Leidenschaft zu bestechende, Wahrheitsliebe verbindet, sah nun seine Täuschung selbst ein, leistete sogleich auf das hohe Verdienst, das menschliche Wissen unerschütterlich fest begründet zu haben, das er schon errungen zu haben glaubte, mit der achtungswürdigsten Selbstverläugnung Verzicht, und überließ es einem andern großen Denker. Sobald dieser auftrat, so war Reinhold beynahe der erste, der ihm den Preis, nach welchem die philosophierende Vernunft schon seit Jahrtausenden gerungen, und den er, nach dem Urtheile eines großen Theiles des philosophischen Publikums, schon in Händen hatte, zuerkannte.

§. 95.

Aber so prüfet nicht das Servum imitatorum pecus. Tritt ein Mann auf, der etwas Neues zu sagen scheint, und sich durch Scharfsinn auszeichnet, so erregt gewöhnlich ein gedankenloser Schleyer den ersten Lärm über die vorgebliche neue, und wichtige Entdeckung; sogleich schreyen tausende mit. Gewöhnlich weiß keiner von diesen Schreyern, warum er schreyet. Dies war der Fall in Absicht auf die Kritik. Ohne auch nur von ferne zu ahnden, worinn

das

das Wesen des Problemes bestehe, das die Kritik zu lösen sich vorgesetzt hatte, oder wenigstens sich hätte vorsetzen sollen, kündigte man nun in einem wilden Triumphsgeschrey der Welt an, daß durch die Kritik das so lange erwartete, vollständige Vernunftsystem erschienen, wodurch allen möglichen philosophischen Streitigkeiten auf einmal, und für immer ein Ende gemacht sey, und daß man sich einzig an die Bestimmungen dieses unfehlbaren philosophischen Evangeliums halten müsse, wenn man auf den Ruhm eines Philosophen Anspruch machen wolle. Es ist zuverlässig zu erwarten, daß die Kritik, wenn ihr auch ihre Absicht ganz mißlang, und sie von einem gänzlich unhaltbaren Grunde ausgieng, dennoch immer als das Werk eines großen, vielumfassenden, und scharfsinnigen Geistes werde angesehen, und geachtet werden. Wenn sie auch das eigentliche wahre Vernunftsystem nicht aufstellte, so bleibt ihr doch das Verdienst, dasselbe zunächst veranlaßt zu haben. Und sollte sie diese Veranlassung auch durch Irrthümer bewirkt haben, so bleibt jenes Verdienst doch ungeschmälert. Denn es giebt Irrthümer, die durch ihre Begründung, und Form äußerst lehrreich, und wohlthätig für die Menschheit werden. Aber die unpartheyische Nachwelt wird die Kantianer als das gedankenloseste Gesindel, das auf dem Gebiete der Philosophie je zum Vorscheine kam, ansehen, und verachten.

§. 96.

§. 96.

Durch die Behauptung, daß man zwar von den Dingen an sich gar nichts wissen könne, daß sie aber dennoch durch ihre Einwirkung auf das Gemüth der absolute Grund des Bewußtseyns, und aller Erscheinungen seyen, glauben die Kantianer, daß der Dogmatismus überhaupt, sowohl der positive, als negative, für immer zu Boden geschlagen sey, ohne auch nur von weitem zu ahnden, daß man durch diese Behauptung in die Sklaverey des Dogmatismus, nur nach einer neuen Manier, zurücke falle. Der Dogmatismus, mit kantischen Insignien bekleidet, und auf den Thron der Philosophie erhoben, ist das widersinnigste, und widersprechendste Ding, das je von Philosophen ausgebrütet wurde.

Denn eines Theiles geben diese falschen Kritiker den Dogmatisten die Prämissen zu, worauf das ganze Gebäude des Dogmatismus ruhet; andern theils aber läugnen sie die richtigen, und nothwendigen Folgen, die aus jenen Prämissen fließen, und stellen ganz entgegengesetzte auf.

§. 97.

Giebt man dem Dogmatiker einmal die Realität des Dinges an sich zu, und leitet davon die Vor-

stellung her, so hat er, auch in seinen für das Interesse, die Würde, und das Wohl der Menschheit verderblichsten Sätzen, gewonnen Spiel. Die Vorstellung sowohl, als das vorstellende Ich wird dann ganz von dem Dinge an sich abhängig gemacht, und bloß ein Produkt desselben. Die Vorstellung sowohl, als das Vorstellende, kann nur als ein Resultat der mechanischen Einwirkung angesehen werden. Der Intelligenz kann schlechterdings keine absolute, von dem einwirkenden Dinge an sich unabhängige Spontaneität zugeschrieben werden. Denn diese läßt sich auf keine Art aus dem Mechanismus erklären, der allein als der letzte Grund aller Erfahrung vorausgesetzt werden muß, wenn wir den Ursprung der Vorstellungen, und des Bewußtseyns der Einwirkung des Dinges an sich zu verdanken haben. In diesem Falle bleibt, als letzter Einklärungsgrund, nichts übrig, als Mechanismus.

§. 98.

Auf diese Art ist alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt. Dies muß nicht nur von den Dingen außer uns, sondern auch von uns selbst behauptet werden. Denn alle unsere Vorstellungen hängen alsdenn ab von der Beschaffenheit der Dinge; unser Wille aber hängt ab von der Beschaffenheit der Vorstellungen; mithin ist alles unser Wollen durch die

Nas

Naturnothwendigkeit bestimmt, und unsere Ueberzeugung von der Freyheit des Willens ist Täuschung. Es gehöret nur wenig Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß wenn unser Wollen frey seyn soll, vor allen müsse gezeigt werden, daß unser Vorstellen durchaus frey sey. Wird aber das Vorstellen durch die Einwirkung des Dinges an sich bestimmt, wie kann es frey seyn? Nach dem Grunde der Freyheit kann freylich nicht gefragt, und daher kann sie auch nicht bewiesen werden. Aber es darf doch nichts in das Bewußtseyn aufgenommen werden, neben dem die Freyheit nicht bestehen kann. So etwas ist die Annahme des Dinges au sich, als Grund des Bewußtseyns. Dadurch wird die Freyheit nothwendig aufgehoben. Es wird hier nicht behauptet, daß dadurch das Gefühl der Freyheit (das nothwendige Bewußtseyn davon) aufgehoben werde. Dieses ist vielmehr schlechterdings unvertilgbar, und hängt von keinem Denken ab (ein offenbarer Beweis, daß das Bewußtseyn ursprünglich nicht von der Einwirkung der Dinge an sich abhänge; sonst wäre das Gefühl der Freyheit schlechterdings unmöglich; es könnte nur Gefühl der Naturnothwendigkeit statt haben). Es wird nur geläugnet, daß wir, das Princip des Dogmatismus als wahr vorausgesetzt, uns wirklich als frey anerkennen, und jenem nothwendigen Bewußtseyn Glauben beymessen können, wenn wir uns nicht selbst widersprechen, und aus als wahr zugestandenen Prämissen eine Folge ziehen wollen, die derjenigen,

gen, die evident in denselben liegt, schlechterdings entgegen gesetzt ist.

§. 99.

Ist nun alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt; ist das Ich selbst ein Bestimmtes, nicht aber ein absolut Bestimmendes — (welches letztere unter der Voraussetzung des einwirkenden Dinges an sich auf keine Art angenommen werden kann), so giebt es keine Freyheit; giebt es keine Freyheit, so giebt es keine Moralität; und mit dieser fällt auch nothwendig der Glaube an Gott, und Unsterblichkeit der Seele. Daher waren auch alle positiven Dogmatiker, wenn sie consequent dachten, Fatalisten, und Atheisten.

§. 100.

Der Dogmatismus ist darum nicht widersprechend, weil er seinen höchsten Erklärungsgrund absolut setzt, auch nicht wegen seiner traurigen, und niederschlagenden Folgen in den Augen des entschlossenen Selbstdenkers verwerflich. Denn könnte bewiesen werden, daß das Ding an sich der einzig mögliche Erklärungsgrund der ganzen Erfahrung wäre — und dieser Beweis wäre da, sobald man die gesammte Erfahrung wirklich aus demselben deducirt hätte; welches freylich nur ein indirekter Beweis, aber, wenn von

dem

dem höchsten Erklärungsgrund die Rede ist, der einzig mögliche ist, indem über den höchsten Erklärungsgrund kein höherer gesetzt werden kann — so hätte das Ding an sich auch wirklich Realität, und müßte nothwendig vor aller Erfahrung gesetzt werden; denn absolute Realität wird einzig durch absolute Nothwendigkeit des Denkens bestimmt. Was absolut gedacht werden muß, ist eben darum absolut real. Müßte nun das Ding an sich als Erklärungsgrund absolut gedacht werden, so käme ihm auch absolute Realität zu. Aber dann foderte auch die strenge Wahrheitsliebe, alle Sätze, die aus dieser Voraussetzung folgen, als wahr gelten zu lassen, so niederschlagend sie auch für das menschliche Gemüth wären; und dagegen alle diejenigen, die jenen entgegengesetzt sind, als falsch, und als täuschende Traumbilder zu erklären.

§. 101.

Aber zum Glück kann der Dogmatismus nicht leisten, was er verspricht. Er will aus dem vorausgesetzten Dinge an sich die ganze Erfahrung deduciren; allein das Ding an sich widerspricht der Natur der Intelligenz; es läßt sich aus demselben gar keine Vorstellung, sie mag von dem Gefühle der Nothwendigkeit, oder der Freyheit begleitet seyn, begreiflich machen; ja es läßt sich vielmehr die absolute Unmöglichkeit jeder Art von Vorstellung unter dieser Vorausgesetzung

ausſetzung beweiſen. Das Ding an ſich iſt alſo bloß eine Erdichtung; und ſo können wir auch ruhig über alle die traurigen Reſultate, die aus dem conſequenten, und durchgeſetzten Dogmatismus fließen, hinweg ſehen.

§. 102.

Der Materialiſt gehet einzig von dem Grundſatze aus, daß das Bewußtſeyn ein bloßes Reſultat der Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtſeyns ſey. Das Subjekt des Bewußtſeyns kann in dieſem Falle ſelbſt nichts anders, als ein materielles Ding ſeyn. Denn wo Einwirkung eines Dinges auf das andere ſtatt haben ſoll, da muß ein gemeinſchaftlicher Berührungspunkt ſeyn. Und dieſer iſt nothwendig materiell.

§. 103.

Wer dem Materialiſten zugiebt, daß das Bewußtſeyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtſeyns entſtehe, der hat ihm damit alles zugegeben, was er verlangt. Denn dieſe Vorausſetzung iſt der Fundamental-Satz des Materialismus. Dieſes thun nun die Kantianer. Weit gefehlt alſo, daß durch ſie der Materialismus zu Boden geſchlagen worden, ſind ſie vielmehr ſelbſt nichts an-

ders, als Anhänger dieses Systemes, indem sie das Fundament desselben durchaus der Philosophie zum Grunde gelegt wissen wollen. Sie unterscheiden sich von dem gemeinen Materialisten nur dadurch, daß der Materialismus, den sie aufstellen, weit widersinniger ist, als der, den sie zu bestreiten scheinen, wie wir noch sehen werden.

§. 104.

Eben so wenig kann dieser falsche, und sich selbst widersprechende Kriticismus der Kantianer den Idealismus widerlegen; dieser ist ihm vielmehr weit überlegen.

Der Idealist sieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatischen Sinne) in zwey Welten liegen, zwischen welchen es schlechterdings keine Brücke giebt, so, daß man von dem Einen zum Andern übergehen könne; daß die Vorstellung, und mit ihr das Bewußtseyn, als der Innbegriff der gesammten Erfahrung sich schlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären lasse, sondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ding, und das Ich gar nicht miteinander bestehen können, und daß folglich entweder das Ich oder das Ding aufgegeben werden müsse. Da ihm nun einer Seits

der

der Dogmatismus in Rücksicht auf den Erklärungsgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widersprechend erscheint; anderer Seits aber die Selbstständigkeit des Ich zu viel Interesse für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Bestimstimmungen des Bewußtseyns übrig bleibt, so erklärt er das Daseyn der Dinge, als solcher, als bloße Täuschung, und als bloßes Produkt seines freyen, von allem Nicht-Ich unabhängigen Ich. Die Dinge sind ihm bloße Vorstellungen, hervorgebracht von dem Vorstellenden, und sonst weiter nichts. Das Ich bestimmt mit schöpferischer Kraft alles, was im Bewußtseyn als dem Ich entgegengesetzt vorkommt, ohne von diesem auf irgend eine Art bestimmt zu werden. In seinen Augen hat nur das bestimmende Ich Realität; alles aber, was als bestimmt erscheint, also die ganze Außenwelt, ist ein Accidenz des bestimmenden Ich.

§. 105.

Der Idealist läugnet nicht, daß in unserm Bewußtseyn die Dinge als real vorkommen: allein da er mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dabey für die Erklärung der Erfahrung nichts gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorstellung entstehen kann: so sieht er sich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu lösen,

indem er die im Bewußtseyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuschung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen ist, zu sichern.

§. 106.

Wie benehmen sich nun die neuen kritischen Dogmatiker gegen den Idealisten? Nicht besser, als die alten Dogmatiker, die auf der hohen Schule der Kritik noch nicht studirt haben. Auch sie schleudern das mächtige, und fatale Ding an sich dem Idealisten wider die Stirne, und wähnen, daß er dadurch sogleich zu Boden fallen müsse.

Das Ding an sich, sagen sie, muß vorausgesetzt werden, weil sich sonst die Vorstellung nicht erklären ließe. Aber hier fällt ihnen der Idealist ein, dies ist eine bloße Voraussetzung, die nur dadurch Realität erhalten kann, daß gezeigt wird, sie sey der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorstellung: aber weit gefehlt, daß dies gezeigt werden könne, ist vielmehr streng erweislich, daß unter dieser Voraussetzung die Vorstellung schlechterdings unmöglich werde. Ich bin also mit vollem Rechte befugt, eine andere Voraussetzung zu machen, woraus ich mir den Ursprung der Vorstellung erklären kann. Diese ist nicht das Ding an sich, sondern das Ich an sich. Da nun jene Voraussetzung offenbar ungegründet, und falsch

ist,

ist, indem sie nicht nur nicht begründet, was sie begründen soll, sondern auch sogar das zu Begründende unmöglich macht: so bleibt die entgegengesetzte Voraussetzung als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorstellung übrig, folglich muß ihr auch einzig Realität zukommen. Wenigstens bin ich berechtigt, eine unbewiesene, und nichts beweisende Voraussetzung schlechthin zu verwerfen. —

§. 107.

Nun fangen die neuen Dogmatiker an, kritisch zu werden; sie nehmen nämlich folgende Wendung. Wir behaupten nicht, erwiedern sie, daß das Ding an sich erkennbar sey; ja wir geben sogar zu, daß es nicht einmal vorstellbar sey. Es ist nur vorstellbar, als etwas, das nicht vorgestellt werden kann. Es muß aber doch unter dieser negativen Form aller möglichen Vorstellung vorausgesetzt werden, weil sonst die Vorstellung keinen Stoff, und da der Stoff nur dem Objekt angehören kann, folglich auch kein Objekt hätte, das heißt, weil sonst die Vorstellung nichts vorstellte, und daher Vorstellung, und keine Vorstellung zugleich wäre, welches sich widerspricht. Das Ding an sich muß also nothwendig als dasjenige vorausgesetzt werden, das den Stoff zu Vorstellungen liefert; dies geschiehet vermittelst der Anschauung. Nun kommt

der Verstand hinzu, der diesen noch rohen, und form-losen Stoff bearbeitet, und denselben in seine Formen gießet, nämlich in die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität: und so ist nun das Ding, wie es in unserm Bewußtseyn vorkommt, fertig; aber nicht als Ding an sich, sondern nur als vorgestelltes Ding, als Erscheinung. Das Ding an sich liegt hinter dem Theater des Bewußtseyns, und kommt nie zum Vorscheine; dirigirt aber alle Veränderungen auf demselben. Es ist also eben so gewiß, als das vorgestellte Ding. Der Innbegriff der im Bewußtseyn vorkommenden, oder durch dasselbe vorgestellten Dinge macht die Erfahrung überhaupt aus. Also ist das Problem, das die Philosophie zu lösen hat, vollständig gelöset, das Problem nämlich, wie Erfahrung möglich sey. Denn daß Erfahrung wirklich ist, das sagt uns schon deutlich das Bewußtseyn, oder die Erfahrung selbst; die Realität der Erfahrung bedarf also an sich gar keiner Untersuchung: was der Philosoph zu untersuchen hat, besteht bloß darinn, daß er den Grund der Möglichkeit dessen, was schon wirklich da ist, aufsuche, und so aufstelle, daß sich die ganze Erfahrung daraus bestimmt erklären lasse. Und dieser Grund der Möglichkeit dessen, was ist, oder der wirklichen Erfahrung ist das Ding an sich, das zwar als Etwas außer dem Begründeten, folglich außer dem Gebiete der Erfahrung liegendes, weder erkennbar, noch vorstell-

bar

bar ist, aber doch als letzter, und einzig möglicher Grund derselben vorausgesetzt werden muß.

§. 108.

Aber zum ersten ist es eine sonderbare Täuschung der Kantianer, daß sie glauben, die Erfahrung, das heißt, die Realität der Gegenstände, auf die sich ein nothwendiges Brwußtseyn beziehet, sey über allen Zweifel erhaben, und die Philosophie beschäftige sich nur mit der Untersuchung der Gründe, woraus die Möglichkeit dessen, was schon als gewiß gesetzt ist, eingesehen werden könne. Dies würde die widersinnigste Art seyn, den Idealisten zu widerlegen, indem gerade das vorausgesetzt würde, was jener läugnet. Dieses unphilosophische Verfahren ist nur dem bloßen Empiriker eigen, der von dem Sinne des Problemes, das die philosophirende Vernunft aufwirft, gar keinen Begriff hat, und von dem in Anspruch genommenen Satze: Erfahrung ist, ausgehet, und dann die Möglichkeit der Erfahrung aus der Erfahrung zu beweisen sucht, aber nie beweisen kann. Der Idealist läugnet nicht die Wirklichkeit des nothwendigen Bewußtseyns, das sich auf Dinge außer uns, oder auf Gegenstände beziehet, die der Aussage des Bewußtseyns zu Folge von dem Ich wesentlich, und ursprünglich verschieden seyn sollen. Das ist offenbare Thatsache des Bewußtseyns, die kein Mensch, der bey Sinnen

ist,

ist, läugnen kann. Aber die Frage ist nur, ob dieses Bewußtseyns nicht täusche, und ob das, was uns als ein dem Ich wesentlich entgegengesetztes Etwas erscheinet, an sich dem Ich nicht durchaus gleich sey, so, daß ursprünglich nichts ist, als das, was wir Intelligenz nennen, folglich gar keine Materie. Die Materie, als Erscheinung, läugnet der Idealist keineswegs, sondern nur die Realität der Materie an sich. Was ihm als Materie erscheint, ist an sich nichts, als Intelligenz. Es giebt also an sich keine materielle, sondern bloß intellektuelle Substanz. Insofern man daher glaubt, daß die Dinge, worauf sich ein nothwendiges Bewußtseyn beziehet, an sich wesentlich von der Intelligenz verschieden, oder eigentlich materielle Subsanzen seyen, so ist dieser Glaube eine Täuschung des gemeinen Bewußtseyns, von der sich der Philosoph los machen muß. Das ist die Grundbehauptung des Idealisten, die durch die bloße Voraussetzung dessen, was gerade geläugnet wird, nämlich der äußeren Erfahrung, als des Innbegriffes wirklicher, materieller Subsanzen, nicht widerlegt wird. Die Kantianer verstehen nicht einmal den eigentlichen Sinn des Streitpunktes.

§. 109.

Der Transcendental-Philosoph schlägt einen ganz entgegengesetzten Weg ein. Er sieht gar nicht auf Erfah-

fahrung, die ihm anfangs noch problematisch ist, und seyn muß, indem der Grund der Möglichkeit derselben erst untersucht werden soll. So lange dieser noch nicht bestimmt eingesehen wird, kann auch nicht behauptet werden, daß die Gegenstände des nothwendigen Bewußtseyns außer dem Ich, als etwas von diesem wesentlich Verschiedenes, Realität haben. Der Transcendental-Philosoph faßt nicht das Ding, das unabhängig von der Intelligenz, als materielle Substanz an sich existiren soll, ins Auge, sondern bloß die Natur der Intelligenz an sich; und zeigt, daß die Intelligenz gar nicht möglich sey, ohne Dinge außer sich, oder eine Objektenwelt zu setzen. Aus eben dieser Natur der Intelligenz bestimmt er auch die Gesetze der Erfahrung, oder er läßt die Dinge nach den der Intelligenz wesentlichen Handlungsweisen allmählich entstehen. Ist er nun mit seiner Deduktion zu Ende, dann macht er darüber die Probe, indem er jetzt seinen Blick auf die bisher problematische Erfahrung richtet, und sie mit den Resultaten, die er aus der Natur der Intelligenz gezogen hat, vergleichet. Findet er nun zwischen jener, und dieser eine vollkommene Harmonie, so, daß gar keine Thatsache vorkommt, noch vorkommen kann, die nicht aus jenen Principien hinreichend erklärt werden könnte, so weiß er, daß er bey seiner Rechnung keinen Fehler gemacht habe, und daß die Erfahrung wirklich ist, so gewiß die Intelligenz ist, weil die Erfahrung aus dem Wesen der Intel-

telligenz hervorgehet, und daher der einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung gefunden ist. Der Transcendental-Philosoph gehet also nicht von der Wirklichkeit der Erfahrung aus, um die Möglichkeit derselben zu beweisen, sondern er gehet umgekehrt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit derselben über. Nach diesem Standpunkte wird nicht das Erkenntnißvermögen durch das Objekt, sondern das Objekt durch das Erkenntnißvermögen bestimmt. Man gehet von der Natur der Intelligenz aus, die durchaus bestimmt seyn muß. Es wird daher vor allen die Frage aufgeworfen: Wie, oder unter welchen Bedingungen, ist die Intelligenz möglich? Das heißt aber nicht: Welches ist der Grund der Intelligenz; denn diese wird absolut gesetzt — sondern nur: Was muß noch nebst der Intelligenz angenommen werden, wenn dieselbe bestimmt gedacht werden soll? Das, was noch nebst der Intelligenz gesetzt wird, hebt die Absolutheit der Intelligenz auf keine Art auf, weil es nicht als Grund derselben, sondern nur als Bedingung der absoluten Selbstbestimmung angesehen wird. Aus dieser Ansicht des Ich, und des Dinges erhellet, daß ohne das Ich, als Intelligenz zu setzen, es überhaupt gar kein Ding geben könne; sondern daß das Ding erst zum Vorscheine kommt, dadurch, daß sich die Intelligenz etwas entgegensetzt, und sich folglich zuerst setzt: daher auch das Ding sehr charakteristisch Objekt, ein Entgegengesetztes, genannt wird. Wie läßt

sich

sich denn ein Entgegengesetztes, ohne ein Entgegensetzendes, ein Bestimmtes, ohne ein Bestimmendes vorauszusetzen, auch nur denken? Setzt man das Entgegengesetzte dem Entgegensetzenden, das Bestimmte dem Bestimmenden voraus, wie der positive Dogmatismus, und der mißverstandene Kriticismus der Kantianer es thut, so kann es nicht anders seyn, als daß aus einer solchen Voraussetzung die verkehrtesten, und vernunftwidrigsten Resultate hervorgehen. Das heißt, das Pferd beym Schweife aufzäumen.

§. 110.

Will man die Erfahrung aus dem gemeinen Bewußtseyn erklären, so heißt das nichts anders, als das, was erst erklärt werden soll, als Erklärungsgrund des zu Erklärenden setzen. Folglich kann hier unmöglich erklärt werden, was erklärt werden soll; weil der Erklärungsgrund nothwendig außer der Sphäre des zu Erklärenden liegt, und höher ist, als dieses. Will man aber das Bewußtseyn überfliegen, und den Erklärungsgrund in das Ding an sich setzen, so setzt man hier ein Entgegengesetztes, ohne ein Setzendes, und Entgegensetzendes zu setzen, eben darum, weil man das Ding an sich dem Ich voraussetzt, und folglich von seinem Verhältnisse zu dem Ich, und von dem Ich gänzlich abstrahirt. Denn das Ding an sich ist als Ding etwas nothwendig dem Ich

Ent-

Entgegengesetztes, weil es sonst nicht ein Ding, sondern ein dem Dinge Entgegengesetztes, und folglich = Ich wäre (nur das, was Ich nicht bin, ist Ding, und was Ding ist, bin Ich nicht). Aber das Ding an sich soll zugleich dem Ich nicht entgegengesetzt gesetzt seyn, weil von dem Ich gänzlich abstrahirt wird: das Ding an sich ist also ein dem Ich Entgegengesetztes, und nicht Entgegengesetztes; es ist Ding, und nicht Ding zugleich; also etwas sich selbst Widersprechendes — ein Unding. Ein Unding kann aber unmöglich der Grund eines wirklichen Dinges seyn, so wenig Nichts der Grund dessen, was ist, werden kann. Folglich läßt sich aus dem Dinge an sich die Erfahrung, als der Innbegriff der wirklichen, im Bewußtseyn vorkommenden, und bestimmten Dinge, auf keine Art erklären, wenn man nicht den Widerspruch als einen hinreichenden Erklärungsgrund gelten lassen will.

§. III.

Zum zweyten fallen die Kantianer offenbar in denselben Idealismus zurück, den sie bestreiten, und von dem sie himmelweit entfernt zu seyn wähnen. Denn um zu beweisen, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, behaupten sie, daß die Dinge erst durch die Kategorien bestimmt werden, daß diese Bestim-

stimmungen zwar die wesentlichen, allgemeinen, und nothwendigen Eigenschaften der Dinge seyen, doch so, daß sie ursprünglich ihren Grund nicht in den Dingen selbst, sondern in der Natur der Intelligenz, oder des vorstellenden Subjekts haben, von welchem sie auf die Dinge übergetragen, und diese dadurch bestimmt würden. Auf diese Art verlieren nun die Dinge ihre natürliche Uniform, die ihnen an sich zukommt, und erhalten jene des vorstellenden Subjektes. Sie sind daher nur erkennbar, insoferne sie uns erscheinen, nicht aber insofern sie an sich sind. Aber dieses Erscheinen ist im Grunde weiter nichts, als ein leerer Schein, als Täuschung. Denn wenn die Bestimmungen, kann der Idealist mit Recht einwenden, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, einer Seits den Dingen wesentlich sind, so, daß gar kein reales Ding ohne dieselben denkbar ist, und doch anderer Seits nicht ihren Grund in den Dingen selbst, sondern bloß in dem vorstellenden Subjekte haben, so sind die Dinge selbst weiter nichts, als bloße Vorstellungen, als Produkte des vorstellenden Subjektes, als Accidenzen desselben, denen außer dem Ich gar nichts entspricht; sie existiren bloß in dem Vorstellenden, keinesweges aber außer demselben. Will man nebst dem idealen Seyn der Dinge noch ein reales behaupten, so sind sie weiter nichts, als Phantome der Einbildung. Nach dieser Behauptung existirt als reale Substanz weiter nichts, als die Intelligenz; alles

übri-

ge, dem der unphilosophische Haufe reale Existenz beylegt, ist nur ein Accidenz derselben. Denn mit welchem Rechte kann man die den Dingen wesentlichen Eigenschaften aus dem Ich nehmen, sie auf die Dinge übertragen, diese damit ausstatten, und dann sagen: Diese Kreaturen des Ich sind wirkliche, unabhängig von dem Ich existirende, Substanzen? Eben so wenig, als derjenige, dem z. B. der König von Preussen sein Gewand, und seine Insignien anlegt, um ihn auf dem Theater eine Rolle spielen zu lassen, sagen kann: Ich bin wirklich der König von Preußen. — Die ganze Erfahrung außer dem Ich ist also, inwiefern sie als der Innbegriff wirklicher, unabhängig von dem Ich existirender, und von demselben wesentlich verschiedener Dinge gelten soll, nichts, als Traum. Alles also, was wirklich existiren soll, kann nichts anders seyn, denn als ein Ich, oder eine vorstellende Substanz. Was uns als materielle Substanz erscheinet, ist in dieser Form nur ein Accidenz des Ich — eine bloße Vorstellung, ein bloßes Gedankending, dem nur eine ideale Existenz zukommt.

§. 112.

Hier nehmen die Kantianer wider den Idealisten ihre Zuflucht aufs neue zu dem Dinge an sich, und sagen: Die durch die Kategorien bestimmten Dinge, so wie sie in der Erfahrung vorkommen, sind

freylich nicht die Dinge, wie sie unabhängig von der Intelligenz, oder dem vorstellenden Subjekte existiren; darum sagen wir auch, daß sie nur Erscheinungen sind. Denn wenn wir behaupteten, daß die Bestimmungen, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, in den Dingen selbst ihren letzten Grund hätten, dann träfe uns der gemachte Vorwurf; die Erscheinungen, oder die vorgestellten Dinge wären dann die Dinge an sich, welches aber ein Widerspruch seyn würde, indem die Dinge eben darum aufhören, Dinge an sich zu seyn, sobald man zugiebt, daß sie vorgestellte, und also unter der Form der Vorstellung erscheinende Dinge sind. Aber diesen vorgestellten Dingen, oder Erscheinungen, muß doch als Grund der Erscheinung das Ding an sich zum Grunde liegen; und dadurch wird eigentlich die Realität der Erfahrung gesichert, indem zu den Erscheinungen etwas als höchster Grund hinzugedacht werden muß. Das Ding an sich existirt also wirklich, weil es als der einzig mögliche Grund der Erscheinung angesehen werden muß.

§. 113.

Allein ohne das zu wiederholen, was wir schon oben gegen die Realität des Dinges an sich erinnert haben, wollen wir nur noch folgendes bemerken. Der Idealist kann die neuen Kritiker fragen:

Wie

Wie kommt ihr denn zu dem Begriffe des Dinges an sich? Wollet ihr es denn durch die Kategorien bestimmt wissen, oder nicht? Wollet ihr das Erste, so vermenget ihr das Ding an sich mit dem Dinge, als Erscheinung, oder unter der Form der Vorstellung im Bewußtseyn vorkommenden Dinge, für welches bloß die Kategorien Gültigkeit haben, wie ihr selbst behauptet, und das Ding an sich ist dann = dem wirklichen, erscheinenden Dinge. Wollet ihr aber das Zweyte, so versuchet erst, ob ihr irgend ein Ding denken könnt, ohne die Bestimmungen durch die Kategorien. Spannet eure Phantasie so hoch, als ihr wollet, und sehet zu, ob ihr ein Ding heraus bringet, das unabhängig von den Begriffen der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität gedacht werden kann. Ein solches Produkt euerer Phantasie, entblößt von allen Bestimmungen, ist nicht = x, wie ihr behauptet, sondern absolut = o. Alle diese Bestimmungen durch die Einbildungskraft zusammengefaßt, machen ja das Ding aus; dieses ist nichts, als die Synthesis aller jener Begriffe; und ohne sie verschwindet das Ding gänzlich.

Zudem da ihr behauptet, daß die Dinge an sich das Subjekt afficiren, so schreibt ihr selbst denselben Eigenschaften zu, die, nach euerer Behauptung, ihren Grund nur in dem vorstellenden Subjekte haben, und doch zugleich nicht haben. Ihr könnt

die

die Dinge an sich ohne Kategorien nicht denken; und doch sollen sie ohne Kategorien gedacht werden, weil diese ihnen nicht zukommen. Wenn die Dinge an sich uns afficiren können, so kommt ihnen ja schon, als solchen, Causalität, Existenz, Substanzialität, Realität u. s. w. zu. Wie widersprechend ist es also, daß ihr diese Bestimmungen bloß als Denkformen, und ursprüngliche Verstandesbegriffe, die den Dingen an sich auf keine Art zukommen können, gelten lassen wollet, und sie dann denselben unabhängig von dem vorstellenden Subjekte beyleget, um nur das liebe Ding an sich, an welchem euer eignes Ich hängt, nicht zu vernichten, und folglich auch euer Selbst nicht zu verlieren? Ist nun, nach euerer eignen Erklärung, das Ding an sich nichts, so ist auch das, was dadurch begründet werden soll, die gesammte Erfahrung, nichts. Ihr hättet besser gethan, wenn ihr bey dem noch vernünftigern, und daher auch erträglichern Sklavendienste eueres alten Tyrannen, des Realismus in antikantischer-Form, geblieben wäret; da war es doch noch einigermaßen möglich, euere Existenz zu behaupten. Ihr habt das Uebel nur ärger gemacht, daß ihr die alten Fesseln zerbrochen, und euere Zuflucht zu einem viel widersinnigeren Despoten, zu dem Realismus in kantischer Form, genommen habt, der euch in eine Wüste führte, die von allen Dingen entblößt ist, wo für euch weder Quellen strudeln, um euern Durst zu löschen, noch Produkte zur

Stillung euers Hungers vorhanden sind, und wo euch — was das Schlimmste ist — selbst durch wohlthätige Wunder nicht mehr geholfen werden kann, weil ihr sie selbst aus dem ganzen Reiche der Natur mit der Ruthe der Kategorien, und der darauf begründeten, unveränderlichen Naturgesetze hinausgepeitschet habt.

Der alte Realismus sorgte viel besser, und consequenter für euere Verpflegung, und für die Erhaltung euerer Existenz. Er gab den Dingen an sich die Bestimmungen, die ihr aus dem vorstellenden Subjekt auf dieselben übertraget, und sie dadurch vernichtet. Er hielt euch zwar in sklavischer Unterwürfigkeit, und machte euch ganz von dem Dinge an sich abhängig, so, daß ihr ein Accidenz desselben wurdet; aber ihr behieltet doch noch Haltung in dem tyrannischen Dinge, als Substanz; statt daß der neue Unhold, der euch durch die reizende Verheißung einer vollkommenen Freyheit an sich gelockt hat, die Substanz, die euer Selbst noch bisher trug, vernichtet, und euch zu einem freyen Nichts machet. Jener gab euch bey euerer saueren Arbeit doch wenigstens noch Knoblauch, und Zwiebel, und Wasser; und half euch, wenn alles fehlte, noch mit Wundern. Dieser verwandelt aber alles um euch her in Nichts, und verstehet schlechterdings keine andere Wunderhandlung, als das Nichtsmachen! —

§. 114.

Aber die Empfindung ist doch unläugbare Thatsache; folglich muß auch etwas, was die Empfindung verursachet, angenommen werden. Allerdings. Aber muß denn der Grund der Empfindung gerade das Ding an sich, als eine der Intelligenz entgegengesetzte, und von ihr wesentlich verschiedene Substanz seyn? Läßt sichs nicht denken, daß die Empfindung entweder durch das Subjekt des Bewußtseyns selbst (durch das individuelle Ich, das sich der Empfindung bewußt ist), oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werde, so, daß gar keine Materie an sich gesetzt zu werden braucht? Der Idealist läugnet die Empfindung so wenig, als der Kantianer, aber er behauptet, daß sie nicht aus dem einwirkenden, materiellen Dinge abgeleitet werden müsse, ja daß diese Ableitung gar nicht denkbar sey, indem die Materie schlechterdings nicht auf den Geist, als einfache Substanz gedacht, wirken könne. Die Empfindung muß freylich abgeleitet werden; aber aus welchem Princip, aus der Materie, oder aus der Natur der Intelligenz? Das ist die schwierige Frage. Ob das eine, oder das andere Princip angenommen werden müsse, das läßt sich nur dadurch bestimmen, daß gezeigt wird, es könne aus der absoluten Voraussetzung der Materie, oder des Geistes, als der Ursache der Empfindung, die ganze Erfahrung abgeleitet werden. Dieses ist der einzig

mög-

mögliche indirekte Beweis der Realität des einen, oder andern Princips. Ohne Rücksicht auf die Deduktion der ganzen Erfahrung läßt sich kein bestimmter Grund der Empfindung angeben, und sich weder behaupten, daß die Materie, noch daß die Intelligenz die Ursache derselben sey. Der Schluß also: „Es ist Empfindung da, also giebt es Dinge an sich, als die Ursache derselben," ist falsch. Denn es muß erst bewiesen werden, daß die Empfindung bloß durch die Einwirkung der Dinge an sich, als von der Intelligenz wesentlich verschiedener Substanzen, möglich sey. Aber wie will man das beweisen?

§. 115.

Die Empfindung kann ihren Ursprung nicht selbst dokumentiren. Sie ist bloß etwas Gegebenes, ohne daß in ihr das geringste Datum ihres Ursprungs liegt. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, außer dem die Kantianer keinen andern kennen, muß zwar die Ursache der Empfindung ein Etwas (eine Substanz) seyn. Aber dieses ursprüngliche Etwas, das dem unmittelbaren Bewußtseyn (dem Gefühle, oder der Empfindung) zum Grunde liegt, läßt sich, nach ihrer eignen Behauptung, auf keine Art bestimmen. Und das mit Recht. Denn nach diesem Standpunkte wird jedes Vorstellen nothwendig durch ein Objekt bestimmt, das folglich dem Vorstellen vor-

aus-

ausgesetzt werden muß. So weit das Gebiet der Erfahrung reicht, ist jedes Objekt erkennbar, und folglich auch bestimmbar. Jedes Objekt ist nur insofern erkennbar, als es bestimmbar ist. Die Bestimmbarkeit eines Objektes ist aber nur unter der Bedingung denkbar, daß ein anderes Objekt, als Bestimmungsgrund, gesetzt wird. Was aber in Beziehung auf ein zu Bestimmendes als Bestimmungsgrund angesehen wird, ist selbst wieder ein Bestimmtes in Beziehung auf das, von dem es unmittelbar abhängt, und bedarf folglich selbst eines höheren Bestimmungsgrund. Die ganze Erfahrung ist zu betrachten als eine Kette, die, sofern man bey der Erfahrung stehen bleibt, keinen Anfang, und kein Ende hat. Jedes Erfahrungsobjekt ist ein Ring in dieser unendlichen Kette, der wieder an einem andern Ringe, dieser wieder an einem andern, und so fort bis ins Unendliche, hängt. Jedes Objekt ist hier durch ein anderes höher, oder tiefer liegendes, insofern man nämlich entweder auf den Grund, oder die Bedingung reflektirt, bestimmt. Kein Objekt ist an sich durchgängig bestimmt, ohne daß man nöthig hätte, zu einem andern überzugehen, um da die Bestimmung desselben aufzusuchen. Bey der Erkenntniß eines jeden Erfahrungsobjektes bleibt immer noch etwas übrig, das noch unbestimmt ist, und erst durch einen höheren Bestimmungsgrund bestimmt werden muß. Daher können auch die empirischen Wissenschaften nie vollendet, oder geschlossen werden. Die Erfahrung

muß

muß vorwärts, und rückwärts als unendlich angesehen werden. Es giebt hier kein absolutes Objekt, das als der erste, und letzte Ring der ganzen Kette betrachtet werden könnte, so daß man weder nach einem höheren Grunde, noch nach einer weitern Bedingung fragen könnte. Jedes Objekt ist Grund und Bedingung zugleich. Es ist Grund in Beziehung auf das ihm zunächst tieferliegende Objekt, das unmittelbar von ihm abhängt, und durch dasselbe seine Bestimmtheit, und Haltung erhält. Es ist Bedingung in Beziehung auf das ihm zunächst höherstehende Objekt, das als sein Bestimmungsgrund zu betrachten ist, indem es sich nicht selbst begründen kann. Jede Bedingung fodert einen Grund, und jeder Grund eine Bedingung. Da nun jedes Erfahrungsobjekt zugleich bestimmt und bestimmend ist, so ist es auch zugleich Bedingung, und Grund, aber weder absolute Bedingung, noch absoluter Grund. Man setze A sey der Grund von B, B von C bis Z, so ist B die Bedingung von A, C die Bedingung von B, u. s. w. das heißt, A kann nicht gedacht werden als Grund, wenn nicht zugleich B gesetzt wird als Bedingung, oder als das Begründete. Man setze ferner A sey das Absolute, so ist es zwar durch nichts höheres begründet, aber doch bedingt durch alles das, was es begründet. Aber A muß doch auch begründet seyn, weil es etwas anderes außer sich begründen soll. Denn durch etwas schlechterdings Grundloses kann nichts an-

deres

deres begründet werden. Aber A soll durch nichts Höheres begründet seyn; folglich muß es gedacht werden als durch sich selbst begründet. Man setze nun, Z sey die letzte Bedingung von A, so führt Z wieder zu A. Das letzte Resultat des absoluten Grundes A ist wieder derselbe Grund A. A ist also eben darum absolute Bedingung, weil es absoluter Grund ist. Erschöpft man die Bedingungen von A vollständig, so muß man wieder auf A zurückkommen; und dies ist der einzig mögliche Beweis, daß die Bedingungen des als absolut aufgestellten Grundes vollständig erschöpft sind, und daß der aufgestellte Grund wirklich absolut sey. Es ist offenbar, daß in diesem Falle A durchaus bestimmt seyn müsse, und daß in demselben gar keine Qualitas occulta mehr übrig bleiben könne. Durch die absolut erschöpfte Summe aller Bedingungen von A ist in ihm alles bestimmt. Dies ist die Idee von einem vollendeten Vernunftsystem. Es läßt sich kein Vernunftsystem denken, als nur unter der Bedingung, daß ein absoluter Grund aufgestellt wird, und derselbe durch die vollständige Darstellung aller Bedingungen durchaus bestimmt ist. Gerade durch die absolute Bestimmtheit des absoluten Grundes unterscheidet sich das Vernunftsystem (die Philosophie) von jeder andern Wissenschaft auf dem Gebiete der Erfahrung. Könnte man in der Erfahrung auf die absolut letzte Bedingung kommen, so wäre dadurch auch der absolute Grund aller Bedingungen gefunden. Aber das ist hier

unmöglich, weil sich kein durchaus bestimmtes Objekt denken läßt. Objektivität, und absolute Bestimmtheit sind durchaus widersprechende Begriffe. So wie ein Objekt gesetzt wird, muß ein Bestimmungsgrund gesetzt werden, der nur durch die Bestimmtheit eines andern Objekts bestimmt werden kann. Soll nun der absolute Bestimmungsgrund der ganzen Erfahrung (aller erkennbaren Objekte) ebenfalls ein Objekt im eigentlichen Sinne seyn, so muß dieses durchaus unbestimmt seyn. Denn jede Bestimmtheit, die angenommen werden mag, setzt ein anderes, höher liegendes Objekt voraus, welches wider die Voraussetzung ist, indem von dem absoluten Objekte die Rede ist. Es bleibt also nichts übrig, als der Begriff eines Objektes an sich, dessen Natur absolut unbestimmbar ist.

§. 116.

So ist das Etwas beschaffen, das die Kantianer als den absoluten Grund der Empfindung setzen. Es ist durchaus unbestimmt, und unbestimmbar. Man kann nie wissen, ob es eine materielle, oder geistige Substanz sey. Eines ist so möglich, als das andere. Und so treten sie von dem Materialismus, und Idealismus zum Skepticismus über. Sie sind zugleich Materialisten, Idealisten, und Skeptiker. Sie sind Materialisten durch die Behauptung, daß durch die Einwirkung der Dinge an sich das Bewußtseyn (die

Ich-

Ichheit) entstehe. Das unmittelbare (ursprüngliche) Bewußtseyn ist Empfindung (oder Gefühl, wenn die Affektion auf das Subjekt der Affektion bezogen wird). Die Empfindung ist nach den Kantianern ein bloßes Produkt des einwirkenden Dinges. Sie sind Idealisten durch die Behauptung, daß die wesentlichen, nothwendigen, und allgemeinen Prädikate der Dinge bloß ihren Grund in dem vorstellenden Subjekt, keinesweges aber in den Dingen haben. Die Prädikate, durch Empfindung bestimmt, machen nicht das Wesen, sondern nur das Zufällige des Wesens der Dinge aus. Ziehet man nun die zufälligen Bestimmungen der Dinge von ihren wesentlichen Eigenschaften ab, so bleibt nichts übrig, als was das vorstellende Subjekt selbst producirt hat. Die Dinge sind also, ihrem wesentlichen Charakter nach, nichts, als Produkte des Ich, oder als bloße Vorstellungen, denen außer dem Ich gar nichts entspricht. Aber wie kann man denn bestimmen, welche Prädikate der Dinge ihren Grund in dem vorstellenden Subjekt, und dann in den Dingen haben, wenn man weder bis zu den Dingen an sich, noch zu dem Ich an sich vordringen kann; wenn der Vorstellung sowohl von den Dingen, als von dem Ich zuletzt ein durchaus unbekanntes, und nie erkennbares Etwas zum Grunde liegt, wie die Kantianer behaupten? Dieses Etwas muß absolut bestimmt werden können, und wirklich durchaus bestimmt seyn, wenn man die Form der Vorstellung von dem Stoffe

unterscheiden, und mit Gewißheit behaupten will, daß die Form ihren Grund bloß in dem vorstellenden Subjekt, der Stoff aber seinen Grund in dem Dinge an sich außer dem Vorstellenden habe. Eben so muß man eine durchaus bestimmte Einsicht in das Wesen des Ich an sich, und der Dinge an sich haben, wenn man behaupten will, daß die Empfindung durch den Eindruck von außen gegeben werde. Soll diese Behauptung statt haben, so muß die absolute Unmöglichkeit gezeigt werden, daß die Empfindung bloß durch das Subjekt der Empfindung, oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werden könne. Und wie könnte dieser Beweis anders geführt werden, als aus der Natur der Intelligenz an sich? Und wie wäre dieses möglich, ohne eine durchaus bestimmte Einsicht in die Natur der Intelligenz an sich? Aber dies ist unmöglich. Denn die Intelligenz ist den Kantianern eine Substanz, ein Etwas, das der Vorstellung immer zum Grunde liegt, und daher durch keine vorstellende Kraft erreicht werden kann. Daher bleibt es nothwendig ewig ungewiß, ob das unbekannte Etwas, das der Intelligenz als Erscheinung zum Grunde liegt, der Materie an sich gleich, oder von ihr wesentlich verschieden sey. Ist das Ich an sich der Materie an sich gleich — welches die Kantianer für möglich halten — so fällt im Grunde aller Unterschied zwischen dem Ich und Dinge weg; man kann daher auch nicht sagen, daß die Form der Vorstellung durch das Ich,

und der Stoff durch das Ding hervorgebracht werde. Nur unter der Bedingung, daß das Ich von dem Dinge wesentlich verschieden sey, hat dieser Unterschied statt. Aber dann muß man auch das Wesen des Ich an sich, und des Dinges an sich durchaus bestimmt einsehen, wenn man bestimmen will, was in der Vorstellung dem Ich, und was dem Dinge angehöre, wie die Kantianer thun. Und gerade dieses ist es, dessen Möglichkeit sie schlechterdings läugnen. Um diese Unmöglichkeit zu beweisen, zergliedern sie das ganze Vorstellungsvermögen, und zeigen, daß man nie auf das transcendentale Objekt des Bewußtseyns kommen, und dasselbe einsehen könne. Auf diesen Beweis, der ihnen, nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, auch recht gut gelingt, sind sie nun noch dazu recht stolz, indem sie denselben als einen vollkommnen Sieg über den Materialismus, und Idealismus ansehen, ohne zu bedenken, daß sie durch diesen Sieg dem Skepticismus zur Beute werden. Denn man kann auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft, die immer nothwendig durch ein Etwas bestimmt wird, über den Materialismus, und Idealismus schlechterdings nicht siegen, ohne daß man sich zur Parthey des Skepticismus schlägt, und sich der Waffen desselben bedient. Ist das Etwas, das dem Bewußtseyn zuletzt zum Grunde liegt, durchaus unbestimmbar, so läßt sich weder behaupten, daß der letzte Grund desselben Materie, noch das Gegentheil derselben sey. Es verstehet

sich von selbst, daß hier nicht von der Materie, als Erscheinung, sondern von der Materie, insofern man darunter Ding an sich verstehet, die Rede sey. Nach dieser Bestimmung gestehen die Kantianer selbst, das man nicht wissen könne, ob die Dinge an sich, die den Erscheinungen im-Raume zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig sind, die der Erscheinung unseres innern Sinnes (dem empirischen Ich) zum Grunde liegen, weil man kein Ding an sich (wozu auch das Ich gerechnet wird) einsehen könne. Und das ist die Grundbehauptung des Skeptikers. Dieser läugnet nicht, daß sich uns ein Bewußtseyn aufdrängt, nach welchem wir gezwungen sind, uns von den Dingen, als etwas, das von denselben wesentlich verschieden seyn soll, zu unterscheiden. Aber er fragt: Kann man wissen, ob dieses nothwendige Bewußtseyn nicht täusche? Dies könnte man nur dann wissen, wenn wir bis in die Natur dessen, was wir Ich nennen, und dessen, was uns Ding ist, eindringen könnten, um dann unsere Vorstellungen mit dem absoluten Etwas, das ihnen zum Grunde liegt, vergleichen, und bestimmen zu können, inwiefern ihnen Realität zukomme, oder nicht. Aber das ist schlechthin unmöglich. Es bleibt daher für die Ewigkeit nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen. Der Grund derselben, ob er materielle, oder geistige Substanz sey, ist absolut ungewiß. Folglich ist keine objektive Wahrheit möglich. Alles vorgebliche Wissen,

 in-

insofern darunter ein Vorstellen verstanden wird, das sich auf bestimmte, reale Objekte beziehet, so daß zwischen der Vorstellung, und dem Objekte eine vollkommene Harmonie statt hat — ist nichts, als ein angenehmer Traum.

§. 117.

Der Skeptiker läugnet nicht, daß unsern Vorstellungen etwas Reales zum Grunde liegt; er behauptet dieses vielmehr eben sowohl, als der positive Dogmatiker. Aber er läugnet nur, daß dasselbe, seinem absoluten Wesen nach, bestimmt werden könne. Und gerade dies ist auch die Grundbehauptung der Kantianer. Man mißverstehet den Skeptiker ganz, wenn man seine Grundbehauptung, daß für uns nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vorstellungen, so erklärt, daß es gar keine objektive Wahrheit gebe. Auch nach ihm giebt es objektive Wahrheit, so gewiß das empirische Bewußtseyn bestimmt ist, und nothwendig einen Bestimmungsgrund fodert. Aber die objektive Wahrheit kann nur gesetzt werden, als etwas an sich, das aber für uns auf keine Art erkennbar ist, weil wir nie auf das transcendentale Objekt, als den letzten Grund unserer Vorstellungen, eindringen können, so, daß das vorgestellte Objekt (die Vorstellung) mit dem Objekte an sich als absolute Einheit zusammenfiele, und wir uns dieser Uebereinstimmung bewußt

wer

werden könnten. Nach ihm kann es seyn, daß die Behauptung des Materialisten objektive Wahrheit, in dem so eben von uns bestimmten Sinne, enthalte. Aber man kann dieses nur nicht wissen. Denn auch die Behauptung des Idealisten kann objektiv wahr seyn, freylich nicht zugleich mit der des Idealisten, sondern nur in disjunktiver Bestimmung. Nach dem Skeptiker muß eine von beyden Behauptungen wahr seyn; aber welche? das kann nie ausgemacht werden. Eben dieses behaupten die Kantianer in Rücksicht auf das Uebersinnliche, als das an sich Wahre. Nach ihnen darf hier schlechterdings nichts positiv, und bestimmt behauptet werden. Alles, was sich hierüber sagen läßt, darf nur problematisch ausgedrückt werden. So darf man, nach ihnen, nicht sagen: Der Mensch ist frey, unsterblich; sondern nur: der Mensch kann frey, unsterblich seyn. Eben so wenig darf die Realität der Idee der Gottheit kategorisch behauptet werden. Nach ihnen kommt dieser Idee nur Möglichkeit zu.

§. 118.

Es hilft ihnen gar nichts, daß sie, um die Realität des Uebersinnlichen zu sichern, ihre Zuflucht zu der sogenannten praktischen Vernunft nehmen. Es liegt zwar in dem Wesen der rein praktischen Vernunft die absolute, und unmittelbare Gewißheit der

Realität des Uebersinnlichen. Aber diese kennen sie gar nicht; ja sie behaupten sogar, daß man sie nicht erkennen könne. Was sie praktische Vernunft nennen, ist bloß die empirische Vernunft, insofern sie sich durch Willensentschlüsse thätig zeigt, die ebenfalls an Objekte gebunden ist, und zuletzt unter der tyrannischen Herrschaft des fatalen Dinges an sich stehet. Denn man kann schlechterdings nicht wollen ohne Zweckbegriff, also ohne Vorstellen. Das Vorstellen wird aber nothwendig durch irgend ein unbekanntes Etwas bestimmt, und ist daher nicht frey; also wird auch das Wollen bestimmt, und kann so wenig frey seyn, als das Vorstellen. Wie können nun die Kantianer behaupten, daß der praktischen Vernunft vor der theoretischen der Primat zuerkannt, und die letztere durch die erstere bestimmt werden müsse? Nach ihren eigenen Prämissen hängt die praktische Vernunft schlechterdings von der theoretischen ab. Man kann, nach ihrem Standpunkte, nicht eher wollen, ehe man den Gegenstand des Willens durch das Vorstellen bestimmt hat. Nach ihnen ist die Vernunft nothwendig erst theoretisch, ehe sie praktisch werden kann. Der Wille gehet aus dem Vorstellungsvermögen hervor. Die praktische Vernunft der Kantianer hat also nothwendig mit der theoretischen einerley Schicksal, indem sie von der letzteren ganz abhängt.

§. 119.

Ist die Vernunft wirklich praktisch, so kann sie ursprünglich nicht durch irgend ein Objekt bestimmt, sondern sie muß absolut selbstbestimmend, unabhängig von aller Objektivität, d. h. frey seyn. Freyheit muß also das Wesen der praktischen Vernunft ausmachen. Nun kann man aber, nach den Kantianern, nicht kategorisch behaupten, daß die Vernunft frey sey, sondern nur, daß sie frey seyn könne. Folglich ist es auch möglich, daß sie bloß durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Kann man aber nicht mit Gewißheit von der Vernunft behaupten, daß sie frey ist, so ist es auch zweifelhaft, ob die Vernunft im eigentlichsten Sinne praktisch ist. Denn sie ist nur insofern praktisch, als sie frey ist. Was nicht frey ist, wirkt eigentlich gar nicht, sondern wird bloß bestimmt. Wenn nun die praktische Vernunft selbst zweifelhaft ist, wie kann man die Realität des Uebersinnlichen, z. B. den Glauben an Recht und Unrecht, an Unsterblichkeit der Seele, an die Gottheit — darauf bauen? Wie kann das, von dem man selbst gestehet, daß man nicht wissen könne, ob es ist, oder nicht ist, als festes, unerschütterliches Fundament dessen angesehen werden, was man nie wissen, sondern nur insofern glauben kann, als etwas anderes gewiß ist, worauf es gegründet wird? Ist der Grund des Glaubens ungewiß, so kann auch das Objekt des Glaubens nie gewiß werden.

§. 120.

Man mag die Behauptungen der Kantianer betrachten, von welcher Seite man will, so findet man, daß sie sich auf die widersinnigste Art widersprechen. Wenn nun das, was sie behaupten, wahre Philosophie seyn soll, so muß auch ein Aggregat von den auffallendsten, und gröbsten Widersprüchen wahre Philosophie seyn. Man muß billig erstaunen, wie diese Unphilosophie, die an Widersinn in der ganzen Geschichte der Philosophie ihres Gleichen nicht hat, das Publikum, das an philosophischen Untersuchungen Interesse findet, so lange berücken, und eine Art von abgöttischer Verehrung erschleichen konnte. Es gehört doch in der That kein großer Scharfsinn dazu, diese handgreiflichen Thorheiten, die man als die unfehlbaren Aussprüche der höchsten Weisheit anbethete, sogleich beym ersten Blick zu bemerken. Die unpartheyische Nachwelt wird dieses als einen offenbaren Beweis der Gedankenlosigkeit unseres sogenannten philosophischen Zeitalters ansehen. Die Schriften der Kantianer werden in der Geschichte der Philosophie immer unvergeßlich bleiben — aber nicht als Denkmäler des philosophischen Geistes, sondern der thörigsten Schwärmerey, in welche die philosophirende Vernunft noch nie herabgesunken war.

§. 121.

§. 121.

Weit gefehlt also, daß es den Kantianern gelungen wäre, den Skepticismus über den Haufen zu werfen, haben sie denselben nur fester begründet, als es je geschehen war. Freylich irret der Skeptiker, wenn er aus dem Grunde, weil noch kein festes Fundament des menschlichen Wissens gefunden ist, daraus den Schluß ziehet, daß auch in der Zukunft keines zu finden sey. Durch diese Behauptung wird er selbst dogmatiker. Aber vorausgesetzt, daß die Grundprämissen der Kantianer wahr sind, ist der Skepticismus die einzig mögliche Philosophie. Der Skepticismus der Kantianer ist nur um so widersinniger, indem sie alles das voraussetzen, was den Skepticismus nothwendig macht, und dennoch ganz entgegengesetzte Resultate daraus ziehen. Der Skeptiker, den der Kantianer widerlegen will, denkt ganz consequent; aber der Kantianer zeigt sich in seinen Behauptungen ganz gedankenlos; er ist eine Sprechmaschine, die ganz unverständliche Wörter nachspricht. Es ist daher gar nicht daran zu denken, daß sich der Kantianer gegen einen gewandten Skeptiker halten, oder ihn gar zu Boden strecken werde. Der Skeptiker ist mit vollem Rechte befugt, von dem in einem äußerst unzusammenhängenden, und zerlumpten dogmatischen Gewande auftretenden Kantianer zu fodern, ihm den letzten Grund alles menschlichen Wissens zu zeigen, und die

ganze Erfahrung daraus richtig zu deduciren. Da er nun dieses nicht leisten kann, sondern vielmehr dem Skeptiker seine Grundbehauptung, nämlich daß man von dem letzten Grunde des Bewußtseyns schlechterdings keine bestimmte Einsicht erlangen könne, zugestehet, und sich noch überdies in lauter Widersprüche verwickelt, so behauptet der Skeptiker das Schlachtfeld. Man hat es wirklich der menschlichen Inconsequenz als eine große Wohlthat zu verdanken, daß die denkende Welt sich nicht ganz zur Fahne des Skepticismus geschlagen hat. Gewisse dunkle Gefühle, und Bedürfnisse haben die Urtheilskraft noch wohlthätig an gewissen, für die Menschheit äußerst wichtigen Wahrheiten selbst durch Inconsequenz festgehalten, und von dem gefährlichen Wege der irregehenden Spekulation abgeleitet. Aber es war höchste Zeit, daß ein Denker von der ersten Größe auftrat, und den philosophischen Quacksalbern das Handwerk legte. Es wäre sonst mit Grund zu befürchten gewesen, daß in Absicht auf die heiligsten, und nothwendigsten Wahrheiten, ohne deren festen Glauben die Menschheit sich schlechterdings nicht wohl befinden kann, wenigstens unter der denkenden Klasse, nach und nach allgemeine Zweifelsucht eingetreten wäre, die sich auch bald über den gemeinen Haufen würde verbreitet haben. Etwas Aehnliches haben wir in Frankreich gesehen. Die Folgen davon waren schrecklich. Die Kantianer haben alle Grundfesten, worauf man bisher in der gelehrten

Welt

Welt Moralität, Gottheit, besseres Leben gebaut hatte, niedergerissen. Was sie dafür unterlegten, ist offenbar weit unsicherer, als was sie wegnahmen. Die Grundlosigkeit ihrer Behauptungen mußte nothwendig dem denkenden Publikum bald einleuchten. Und dann war Gefahr, daß man mit den Gründen auch selbst die Wahrheiten an sich der Zweifelsucht preis gab. Diese Gefahr ist nun glücklich abgewandt durch ein vollendetes, den absoluten Grund alles Wissens und Glaubens bestimmt aufstellendes, und bis zur absolut letzten Bedingung jenes Grundes vordringendes Vernunftsystem, dessen großer, und unsterblicher Erfinder zwar ein Opfer der Kantianer wurde, der aber seine große Absicht, zur Veredlung der Menschheit, gewiß erreichen wird. Die Niederlage seiner Person wird der Grund des vollkommenen Sieges der Wahrheit werden. Die Wunde ist schlechthin tödlich, die dieser edle Mann den Aposteln der Thorheit beygebracht hat. Noch fristen sie ihr elendes, und kümmerliches Leben von Augenblick zu Augenblick, dadurch, daß sie sich der meisten Journale bemeistert haben, und da ad perpetuam rei memoriam ihre Thorheiten niederlegen, und die Wahrheit lächerlich zu machen suchen. Aber diese Journale werden in einigen Jahren als das angesehen werden, was sie in der That sind — Archive des philosophischen Unsinnes. Wider die Wahrheit helfen nicht Complotte, nicht Chikanen, nicht Lügen, nicht Spott, und Witz, nicht historische Gelehrsamkeit, nicht

Pfaf-

Pfaffen- und Fürstenmacht. Sie tritt endlich in einem um so herrlichern Triumphe hervor, je größer die Hindernisse waren, die sie zu besiegen hatte. Die Unvernunft mag ihre Waffen aus dem Arsenale der Hölle holen; sie muß doch endlich der Vernunft unterliegen.

§. 122.

Kant hat es deutlich, und oft gesagt, daß seine Kritik bloß Propädevtik zum eigentlichen, vollendeten Vernunftsysteme sey, und daher bloß Materialien zu demselben enthalte. Eine einzige Stelle aus der Kritik mag hier genug seyn. „Die Philosophie der reinen Vernunft, heißt es daselbst S. 869., ist entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß, a priori untersucht, und heißt Critik, oder zweytens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl, als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name der ganzen reinen Philosophie mit Innbegriff der Critik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem

„ma-

„mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist,
„zusammen zu fassen.“ Dadurch gab Kant allen Denkern einen bedeutenden Wink, daß man weder die Kritik als das vollendete Vernunftsystem ansehen, noch bey dem Buchstaben derselben stehen bleiben dürfe; sondern daß man sich vor allen bestreben müsse, in den Geist der Kritik einzudringen, um den letzten Grund aller Realität, auf den Kant zwar gedeutet, den er aber nie bestimmt, und deutlich aufgestellt hat, durch Selbstthätigkeit zu finden, und darauf ein festes, unerschütterliches Gebäude des gesammten menschlichen Wissens zu errichten. Denn nur auf diesem Wege kann man zum Ziele gelangen.

§. 123.

Das, was ein großer Geist durch langes Forschen, durch selbstthätiges Streben als wahr befunden, und an das Licht gezogen hat, ist für mich so lange nicht da, ist für mich überhaupt noch nicht Wahrheit, bis ich alle möglichen, sich durchkreuzenden Seitenwege kenne, die zum Irrthume verleiten, und dann den einzig möglichen Weg zur Wahrheit, der noch übrig ist, selbst ins Auge gefaßt, und gefunden habe. Im Reiche der Natur kann auch ein Blinder, durch die Leitung eines Sehenden, zu einem bestimmten Ziele gelangen. Man kann zum Besitze einer Sache, z. B. einer Uhr, kommen, obschon man zur Hervorbringung

Der-

derselben gar nichts beygetragen hat, ja von der Art, wie sie hervorgebracht wird, nicht das geringste versteht.

Aber im Reiche der Wahrheit ist es ganz anders. Da kann man durch bloßes Geführt werden keinen einzigen Schritt vorwärts thun; jeder Schritt, den man auf eine bloß passive Art vorwärts zu machen glaubt, gehet rückwärts. Was ich bloß auf das Wort eines anderen annehme, sey es auch für ihn, und andere vernünftige Wesen die unumstößlichste Wahrheit, ist für mich Nichts. Daher giebt es in dem Reiche des blinden Glaubens gar keine Wahrheit. Wenn man sich bloß damit begnüget, daß man sich von andern den Weg zeigen, und auf demselben führen läßt, so kommt man gewiß nie zur Wahrheit. Denn um den von andern bezeichneten Weg auch nur sehen zu können, muß man sich der Gründe bestimmt, und deutlich bewußt seyn, warum dieser, und kein anderer Weg zur Wahrheit führet; und um die Gründe zu kennen, muß man das Ziel schon im Auge haben, und folglich durch Einsicht schon bis dahin vorgedrungen seyn; sonst tappt man im Finstern, und gleitet alle Augenblicke in die Schlangengänge des Irrthums aus, welche sich mitten durch den Weg der Wahrheit ziehen, und sich Rechts, und Links bilden.

§. 124.

§. 124.

Daß man nur durch eigne Versuche, und nur vermittelst mannigfaltiger Verirrungen, in welche man durch dieselben geräth, endlich dem einzig möglichen Wege zur Wahrheit näher kommen, oder denselben, wenn er schon von andern vorgezeichnet ist, auch kennen lernen könne, das bestätigt die Geschichte aller Zeiten. Selbst die Geschichte des Christenthumes giebt uns hievon die auffallendsten Beweise. Verschiedene gutmüthige, und von dem tyrannischen Buchstaben der damaligen Gelehrten noch nicht ganz gelähmte, und verkrüppelte Menschen, schlugen sich, durch die außerordentlichen Thaten, und den göttlichen Charakter Jesu angezogen, zu ihm, um seine Jünger zu werden. Diese guten Leute, ihm von ganzer Seele ergeben, und an seinem Munde hangend, glaubten alles, was er sagte, auf sein bloßes Wort, weil sie überzeugt waren, daß er von Gott gekommen wäre. Und doch sagen die heiligen Urkunden des Christenthums selbst, daß sie von allem dem, was das Wesentliche seiner Lehre betraf, und ihre jüdischen Vorurtheile berichtigen sollte, wenn es ihnen Jesus auch noch so oft, und noch so deutlich vortrug, dennoch nach einem dreyjährigen Unterricht kein Wort verstanden haben. Erst nach seinem Tode, als ihr Hauptvorurtheil von einem glänzenden, irdischen Messiasreiche gefallen war, und ihnen das erhabene Ziel der Lehre Jesu entgegen zu

strahlen anfieng, — erst dann wurden sie fähig, das, was ihnen vorher nichts, als Räthsel war, zu verstehen. Daher sagt auch einer der vorzüglichsten Schüler Jesu: Der Buchstabe tödet, nur der Geist belebt. Man kann nur durch den Geist in den Geist eines großen Mannes eindringen; man hat aber nur insofern Geist, als man Selbstthätigkeit besitzt. Denn der Geist ist nur freyes, unabhängiges Wirken, und sonst weiter nichts. Jemehr man sich bestimmen läßt, destoweniger Geist hat man.

§. 125.

Möchten dies doch alle Glaubens- und Gewissensdespoten endlich einsehen, und nicht mehr der wesentlichen Bestimmung des Menschen, selbstthätig zu seyn, entgegenwirken! Sie würden sich dann ihres bisherigen, eben so verderblichen, als widersinnigen, und gänzlich vergeblichen Betragens schämen. Haben die Menschen einmal eine gewisse Stufe erstiegen, auf welcher sie ihre Bestimmung zur moralischen Freyheit erblicken, so erzeugt jeder Zwang, der ihnen in dieser Rücksicht Feseln anlegen soll, nichts, als Verachtung, Spott, und Empörungsgeist. Dies beweiset die Geschichte aller Zeiten. Selbst das Gute, wenn es durch Schrecken angetrotzt werden soll, wird mit dem regsten Unwillen, und gleichem Trotze vorworfen. Jeder Zwang in solchen Angelegenheiten, die den Menschen,

schen, als Menschen betreffen, und die seine wesentliche Bestimmung ausmachen, ist vernunftwidrig, und verdient folglich den Spott eines jeden Vernünftigen, der die Menschheit achtet, und seine Menschenwürde schlechterdings nicht zum Preis einer Sache herabgewürdigt wissen will. Daher ist auch jeder Versuch vergebens, die Menschen zu gewissen religiösen, und moralischen Ueberzeugungen durch Zwang stimmen zu wollen. Die Deutschen würgten sich dreißig Jahre lang Gott zu Ehren, um sich einander ihre Religionsmeynungen anzutrotzen; und — nach unzähligen Blutströmen stand jede Parthey noch auf dem Punkte, auf welchem man vor dreyßig Jahren stand. — Treffend ist die Satyre, die auf Hermes, und Hilmer gemacht wurde, als sie die alte lutherische, und calcinische Rechtgläubigkeit zu Halle wieder mit Gewalt herstellen wollten. Sie heißt so:

Man schickte vormals Invaliden
Gesund an Nase, lahm an Fuß und Hand,
Zu schnüffeln durch das ganze Land,
Wo selbstgebrannter Caffe wäre:
Denn selbstgebrannt
War damals Contreband.
Jetzt schicket man zwey Invaliden,
Gesund an Fuß und Hand,
Doch lahm an Kopf, und an Verstand,
Zu schnüffeln durch das ganze Land,

Wer etwas Selbstgedachtes lehre:
Denn selbstgedacht ist jetzo Contreband.

§. 126.

Die Wahrheit ist daher ein Gut, zu dessen Besitz man nur dadurch kommen kann, daß man sie selbstthätig in sich hervorbringt. Sie läßt sich durch keine Edikte verbreiten; durch keine Inquisitoren andringen; durch keine Werkzeuge des Schreckens antrotzen; durch keine Auktorität eintrichtern; durch keine Inspiration eingeben; durch kein noch so gutes Gedächtniß auswendig lernen, und aus einem Buche schöpfen. Sie ist bloß ein Produkt des freyen Geistes, aus ihm, und durch ihn erzeugt. Sie gedeihet daher auch nur auf dem Boden der Freyheit, und stirbt sogleich, wenn sie auf den Boden des Zwanges, der Knechtschaft, und des Nachbethens verpflanzt werden soll. Sie ist nicht Wahrheit, weil sie von diesem, oder jenem kommt, sondern bloß inwieferne sie in uns selbst ist, und als aus uns entsprungen erkannt wird. Geistvolle Schriften kann man nur insofern lesen, und verstehen, als man sich selbst zu lesen, und zu verstehen gelernt hat.

§. 127.

Es scheint, daß Kant, um nicht eine ähnliche Geistessklaverey, und Anhänglichkeit an den todten

Buch

Buchstaben, dergleichen in den Zeiten der scholastischen, und der Leibnitz-Wolfischen Philosophie herrschte, wieder herbeyzuführen, absichtlich kein vollendetes System aufgestellt, sondern sich nur damit begnüget habe, zu zeigen, daß alle bisherige Philosophie grundlos, und bedeutende Winke zu geben, wo, und auf welche Art ein festes Fundament des menschlichen Wissens zu finden wäre. Jeder sollte dieses Fundament selbst suchen, und finden, weil nur dadurch jeder zum Besitze der Wahrheit kommen kann, daß er mit Selbstthätigkeit bis zu dem letzten Grunde durch alle Krümmungen des Irrthumes hingedrungen ist, auf welchem nach deutlicher und bestimmter Einsicht das ganze Gebäude des menschlichen Wissens ruhet.

Es hilft nichts, diesen Grund bestimmt aufstellen, und darauf das System des menschlichen Geistes vollenden, bevor diejenigen, für welche derselbe aufgestellt seyn soll, noch nicht Schritt vor Schritt das Reich der Täuschungen durchwandert sind, alle Irrwege kennen, und das Ziel wenigstens von ferne schon erblicken. Es wird bloß blinde Nachbetherey, verfolgender Sektengeist, stolze Demonstrirsucht, steife Rechthaberey, und eine Art von Faustrecht auf dem Gebiete der Philosophie, wodurch die heiligsten Menschheitsrechte verletzt werden, dadurch erzeugt. Betrachtet man die Kritik nicht als das vollendete Vernunftsystem selbst, sondern bloß als Propädevtik zu demselben,

so hätte der Menschheit kein wichtigeres Geschenk, als diese Schrift ist, gegeben, und der Weg zum eigentlichen Vernunftziele auf keine zweckmäßigere Art gebahnet werden können. Denn sie zeigt, daß der Weg, den man bisher zur Erreichung der Wahrheit einschlug, nämlich der Weg der theoretischen Vernunft, schlechterdings nicht zum Ziele führen könne. Durch die vollständigste Zergliederung der theoretischen Vernunft wird hier gezeigt, daß auf diesem Gebiete die Realität des Uebersinnlichen, das allem Erkennbaren, oder Sinnlichen zum Grunde liegt, auf keine Art gefunden werden könne, sondern daß man sich nothwendig in lauter Verirrungen verliere, aus denen man sich nicht mehr herauswickeln könne. Ist man einmal davon vollkommen überzeugt, so kann jeder den einzig möglichen, und noch übrigen Weg zur Wahrheit leicht selbst finden.

§. 128.

Es ist sonderbar, daß die Kantianer, die ihrem Lehrer überall, wie eine Heerde dummer Schafe, folgten, und ihm alles auf das Wort glaubten, ohne sich um den Sinn seiner Worte zu bekümmern, ihm bloß darinn nicht glaubten, daß, wie er versicherte, die Kritik bloß Materialien zu einem künftigen philosophischen Systeme, wodurch die Philosophie einzig zum Range einer Wissenschaft erhoben werden könnte, enthalte.

halte. Sie hielten diese Versicherung bloß für eine Aeußerung philosophischer Bescheidenheit, und glaubten, in den Kategorien den letzten Grund des menschlichen Wissens gefunden zu haben, und auf denselben ein der Ewigkeit trotzendes Gebäude aufführen zu können.

§. 129.

Allein da sie dasjenige, worauf die Kategorien selbst gegründet sind, und worauf Kant nur durch Winke hinzeigte, von weitem nicht ahndeten, so war es ganz natürlich, daß sie den Sinn der Kategorien selbst verfehlten, und in der ganzen Kritik gerade das Gegentheil von dem fanden, was sie eigentlich beabsichtigte, wenn sie nicht durchaus sinnlos seyn sollte.

§. 130.

Man muß in der That erstaunen über die höchst unphilosophischen Urtheile, welche die Kantianer in Betreff des ersten Grundsatzes der Philosophie gefällt haben. Einige glaubten, ein einziges Grundprincip der Philosophie sey weder nöthig, noch möglich; andere wähnten, es könnte wohl mehrere dergleichen Grundprincipien geben, so, wie es in dem menschlichen Gemüthe mehrere, von einander völlig unabhängige, und gar nichts gemein habende Grundkräfte geben könnte. Aber eben dadurch verriethen diese Phi-

losophen, daß sie noch gar keinen Begriff von dem Wesen der Philosophie hätten. Wie? meine Herren! ein einziges Grundprincip der Philosophie ist weder nöthig, noch möglich? Warum nicht nöthig? Wenn ihr euch von euerm Wissen Rechenschaft abfodern wollet, findet ihr nicht jeden einzelnen Ring dieser Kette durch einen höheren Ring bestimmt, und seyd ihr nicht gezwungen, von jedem bestimmten Satze seinen Grund aufzusuchen, wenn ihr ihm Realität, oder Haltbarkeit zusichern wollet? Setzet Z sey begründet durch Y, dieses durch X, dieses durch U, u. s. w. bis A: so ist Z nur unter der Bedingung, wenn Y, dieses, wenn X, dieses, wenn U — ist. Setzet, A sey selbst noch durch einen höheren Grund bestimmt, so hat A sammt der ganzen Reihe bis Z nur unter der Bedingung Realität, wenn noch etwas außer A, und außer der ganzen bestimmten Reihe bis Z, und folglich etwas Absolutes ist, das durch eigne Kraft sich, und die ganze Reihe hält. Hat dieses Absolute nicht statt, so fällt auch die ganze bestimmte Reihe in Nichts zurück. Nun ist unser ganzes Wissen, wie es auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns vorkommt, bestimmt; von jedem einzelnen Wissen, wenn es real seyn soll, muß sich ein Grund angeben lassen. Giebt es nun keinen letzten Grund, so giebt es überhaupt gar keinen Grund; und unser ganzes Wissen ist ein Phantom, und kein Wissen. Einen absoluten Grund muß die Vernunft schlechthin voraussetzen, auch die gemeine

Men-

Menschenvernunft. Aber die philosophirende Vernunft unterscheidet sich bloß darinn von der gemeinen Menschenvernunft, daß jene den letzten Grund durchaus bestimmt, diese aber denselben bloß überhaupt nothwendig voraussetzt. Der letzte Grund muß also bestimmt werden. Denn aus ihm soll die ganze Erfahrung deducirt werden. Aber aus einem durchaus unbestimmten, und unbestimmbaren Princip kann nichts bestimmtes abgeleitet werden. Ein solches Princip ist gar kein Princip. Was für uns seyn soll, dessen müssen wir uns bestimmt bewußt seyn. Was absolut unbestimmt ist, ist als Maaßstab des Bestimmbaren auf keine Art zu brauchen. Auf dem ganzen Gebiete des empirischen Bewußtseyns fodern die Kantianer selbst von jeder Behauptung einen bestimmten Grund. Nur insofern er bestimmt ist, kann er als zureichend angesehen werden. Wer im Ernste etwas ohne bestimmten Grund behaupten zu können glaubt, der muß selbst von den Kantianern als ein Mensch angesehen werden, mit dessen Verstande es nicht richtig stehe. Wie kann man denn auf den Ruhm eines kritischen Philosophen Anspruch machen, und sich damit begnügen, daß man dem gesammten Wissen etwas absolut Unbestimmtes, und Unbestimmbares zum Grunde legt? Wird durch diese Unbestimmtheit nicht jeder, noch so abentheuerlicher, Irrthum möglich, und unbesiegbar, und dagegen jede noch so nothwendige Wahrheit wankend, und ungewiß gemacht?

macht? Und wird dadurch die Würde, und das Wohl der Menschheit nicht auf das Spiel gesetzt, wenn durch einen unsicheren, unbestimmten, und daher grundlosen Grund jede abgeleitete Wahrheit, folglich auch die praktische, der Zweifelsucht preis gegeben wird? Die praktische Wahrheit wirkt nur durch eine feste, unerschütterliche Ueberzeugung. Der Zweifel ist der Tod ihrer wohlthätigen Kraft. Man versetze einen Menschen, der an der Freyheit des Willens, und folglich auch an der Realität des Begriffes der Tugend, und des Lasters, des Verdienstes, und der Schuld, der Bestimmung des Menschen zu einem ewigen Fortschritte auf dem Wege der moralischen Vollkommenheit, der Fortdauer des menschlichen Geistes, und einer göttlichen Weltregierung, wodurch alle Begebenheiten nach moralischen Gesetzen bestimmt werden, im Ernste zweifelt — man versetze einen solchen Menschen in eine große Versuchung, wo ihn alles zum Abfalle von der Pflicht, die ihm nur problematisch ist, reizt, wo er von der vorgeblichen pflichtmäßigen Handlung nichts, als den größten Schaden, von jener aber, die man pflichtwidrig nennt, den sichersten, und wichtigsten Vortheil zu gewarten hat: was läßt sich von einem solchen Menschen erwarten? Es ist unmöglich, daß er sich durchaus für die Pflicht erklärt, wenn er sich nicht als freyes Wesen anerkennt, und in dieser Rücksicht allen Zweifel verwirft. In dem Entschluß, einer einzigen bestimmten Pflicht zu gehorchen, liegt zugleich der

Ents

Entschluß der absoluten Bestimmung für jede Pflicht. Und eine solche Sinnesart kann nur aus der festen, unerschütterlichen Ueberzeugung, daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit untrüglich ist, hervorgehen. Kann man nur schüchtern behaupten, daß der Mensch frey seyn könne; so ist es offenbar, daß das Gegentheil von Freyheit eben so möglich sey; und so ist der Grund zur Zweifelsucht nothwendig gelegt, und zwar gerade in Betreff der wichtigsten Gegenstände, ohne deren unbezweifelbare Realität die Würde der Menschheit unmöglich behauptet werden kann. Wie kann man nun nach dieser Grundbehauptung, nach welcher die Freyheit des Menschen problematisch gesetzt wird, auch nur mit einigem Scheingrunde wähnen, daß die Realität des Uebersinnlichen, die, wie man zugiebt, auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft schlechterdings nicht zu finden ist, auf dem Gebiete der praktischen Vernunft finden könne? Wird die Freyheit problematisch gesetzt, so muß auch die Realität der praktischen Vernunft problematisch gesetzt werden. Denn nur insofern Freyheit statt hat, läßt sich die praktische Vernunft als möglich denken. Die Gewißheit oder Ungewißheit der letzteren wird einzig durch die Gewißheit, oder Ungewißheit der ersteren bestimmt. Der Skeptiker läugnet gar nicht, daß wir ein nothwendiges Bewußtseyn von praktischer Vernunft haben; sondern nur, daß wir uns mit Zuversicht auf dasselbe verlassen können. Und diese Ungewißheit hat, wie er

mit Recht behauptet, so lange statt, als wir die Natur des Subjektes des Bewußtseyns, wie es an sich ist, nicht mit absoluter Bestimmtheit einsehen können. Denn nur durch diese Einsicht läßt sichs mit untrüglicher Gewißheit bestimmen, ob Freyheit dem Subjekte des Bewußtseyns wesentlich sey, oder demselben widerspreche. Nun behaupten die Kantianer selbst, daß sich die Natur des Subjektes des Bewußtseyns auf keine Art einsehen lasse; daß es vielmehr ewig ungewiß bleiben müsse, ob es nicht mit den Dingen an sich, die man außer dem Subjekte des Bewußtseyns setzt, und aus deren Einwirkung man den Ursprung der Vorstellung erklärt, ganz gleichartig sey; folglich bleibt es auch ewig ungewiß, ob das nothwendige Bewußtseyn von praktischer Vernunft nicht täusche. Es ist unbegreiflich, wie man in der Behauptung der Kantianer in Absicht auf die Realität des Uebersinnlichen, die durch die praktische Vernunft außer allen Zweifel gesetzt werden soll, nach ihren Prämissen, nur die geringste Spur von einem vernünftigen Sinne finden kann; und wie sie sich selbst so gröblich täuschen können.

§. 131.

Die Kantianer müssen die Freyheit beweisen, wenn sie irgend etwas darauf begründen wollen. Ein bloßes Postulat, zu welchem sie ihre Zuflucht nehmen,

ist

ist hier nicht genug. Denn ihnen ist das Ich ursprünglich ein unbekanntes Etwas (ein unbestimmtes, und unbestimmbares Ding an sich, oder eine Substanz, deren Wesen man nie ergründen kann), dem die Freyheit nur als Eigenschaft inhäriren soll. Soll nun diese Eigenschaft nicht bloß eingebildet, sondern gewiß seyn, so muß gezeigt werden, daß jenes Etwas, dem sie inhäriren soll, der Freyheit nicht nur auf keine Art widerspreche, sondern mit derselben nothwendig, und wesentlich verbunden sey, so, daß sich keines ohne das andere denken lasse. Aber die Kantianer behaupten selbst, daß man weder die Natur des Subjektes des Bewußtseyns, wie es an sich ist, noch der Dinge außer demselben, wodurch es afficirt werden soll, ihrem absoluten Wesen nach, bestimmt erkennen könne. Folglich behaupten sie selbst, daß die Realität der Freyheit unweislich sey. Und so wird auch nothwendig alles unsicher, was sie auf die Freyheit bauen.

§. 132.

Wenn man von solchen Prämissen ausgehet, nach welchen die Freyheit bewiesen werden muß, so sind jene Prämissen zuverlässig falsch. Denn es ist absolut widersprechend, die Freyheit beweisen zu wollen. So wie die Freyheit von irgend einem Etwas — man mag sich dieses als geistige, oder materielle Substanz denken — abhängen soll, wird ihr Wesen nothwendig

vers

vernichtet. Die Kantianer gehen von einer solchen Prämisse aus, nach welcher die Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweisen, unvermeidlich ist; also ist diese Prämisse falsch. Diese Prämisse bestehet in der Behauptung, daß das Subjekt des Bewußtseyns (das Ich) ursprünglich ein Etwas sey, dem die Freyheit als Eigenschaft inhärire. Nun fodert der Skeptiker mit Recht, daß, wenn diese Eigenschaft Realität haben solle, das Subjekt des Bewußtseyns an sich durchaus müsse bestimmt werden können, damit man dadurch in den Stand gesetzt werde, zu bestimmen, ob demselben die Freyheit nicht nur nicht widerspreche, sondern sogar wesentlich sey. Nach dem eignen Geständniß der Kantianer ist dieses unmöglich; folglich kann auch die Freyheit nicht bewiesen werden, obschon sie, nach ihrem Standpunkte, bewiesen werden muß. Diese Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweisen, verbunden mit der absoluten Unmöglichkeit dieses Beweises, ist für die Unrichtigkeit der Voraussetzung der Kantianer, nach welcher das Subjekt des Bewußtseyns an sich ursprünglich ein Etwas seyn soll, absolut entscheidend.

§. 133.

Das Postulat der Freyheit ist nach jener Voraussetzung schlechterdings grundlos. Die Kantianer schließen in Rücksicht auf die Realität der Freyheit so:

Die

Die Vernunft ist praktisch, das ist offenbare Thatsache des Bewußtseyns. Jeder ist sich nämlich bewußt, daß er seinen Willen nach einem frey entworfenen Zweckbegriffe selbst bestimmen könne. Nun aber läßt sich die Vernunft in keinem einzelnen Falle als praktisch, d. i. als selbstbestimmend denken, ohne daß vorausgesetzt wird, daß dem Subjekte des Bewußtseyns an sich absolute Freyheit zukomme, also muß die Freyheit zum Behufe der Möglichkeit der praktischen Vernunft absolut postulirt werden, wenn sich auch die Natur des Subjektes des Bewußtseyns an sich nicht einsehen läßt. Man ist schlechthin genöthigt, von einer unläugbaren Thatsache einen absoluten Grund zu fodern; und dieser ist hier Freyheit im eigentlichsten Sinne. Die Gültigkeit des ganzen Räsonnements hängt von dem Satze ab, daß die Vernunft praktisch sey. Aber das ist gerade die große, wichtige Frage, die, nach der Behauptung des Skeptikers, nie beantwortet werden kann. Der Skeptiker läugnet nicht, daß in uns ein nothwendiges Bewußtseyn, daß die Vernunft praktisch sey, vorkomme. Nur dieses nothwendige Bewußtseyn ist unläugbare Thatsache des Bewußtseyns; aber keinesweges, daß die Vernunft wirklich an sich praktisch, oder absolut selbstbestimmend sey. Unsere Natur kann ja so eingerichtet seyn, daß sich uns zwar ein nothwendiges Bewußtseyn von der Vernunft, als einer selbstbestimmenden Kraft aufdrängt, und daß dennoch die Vernunft an sich nicht praktisch

ist,

ist, sondern immer durch etwas anderes außer sich bestimmt wird. Um die Unmöglichkeit davon mit Gewißheit behaupten zu können, muß man bis zur Natur der Substanz an sich, der die praktische Vernunft zugeschrieben wird, vordringen, welches, nach diesem Standpunkte, unmöglich ist.

Es hat in Rücksicht auf das Verhältniß der praktischen Vernunft zur Realität der Freyheit dasselbe Verhältniß, wie zwischen der Empfindung, und der Realität der Dinge an sich, statt.

Die Kantianer schließen eben so von dem Daseyn der praktischen Vernunft auf die absolute Freyheit des Willens, wie sie von der Empfindung auf die Realität der Dinge an sich schließen. Aber in beyden Fällen setzen sie etwas voraus, das erst bewiesen werden muß, und doch, nach ihren eignem Geständnisse, nicht bewiesen werden kann.

§. 134.

Was real seyn soll, muß entweder als absolut, d. h. ohne daß etwas vorausgesetzt wird, worinn es, als in seinem Grunde subsistiren soll, oder als bestimmt durch irgend einen äußeren Grund gesetzt werden. Wird der Freyheit ein Etwas, dem sie als eine Eigenschaft inhäriren soll, vorausgesetzt, so wird

sie

sie nicht als selbstbestimmend, sondern als nothwendig durch jenes Etwas bestimmt, gesetzt, und folglich vernichtet. Die Freyheit muß also als absolut, oder als unabhängig von jedem denkbaren Etwas, gesetzt werden, wenn ihre Realität nicht sogleich, wie sie gesetzt wird, aufgehoben werden soll. Die Freyheit muß gedacht werden, als vorhergehend jedem Etwas, oder als jedes Etwas bestimmend, so, daß der Begriff von einem Etwas (von Substanz, Ding, Objekt, von welcher Natur man es auch setzen mag) nicht als ein ursprünglicher, sondern bloß abgeleiteter Begriff angesehen werden muß. Ist der Begriff von Objektivität überhaupt ein abgeleiteter Begriff, so kann er auf keine Art als der absolute Grund der ganzen Erfahrung angesehen, und auf denselben das Vernunftsystem gebaut werden. Er bedarf selbst eines höheren Bestimmungsgrundes; und dieser ist die absolute Freyheit, wovon ausgegangen werden muß, als einem Etwas, das kein Etwas ist, sondern sich selbst, und alles außer sich bestimmt, d. h. sich selbst, und das, was ihm entgegengesetzt ist, erst zu einem Etwas macht. Nur nach dieser Ansicht ist es widersinnig, von der Freyheit, als absolutem Grunde alles Wissens, einen andern Beweis zu fodern, als einen bloß indirekten d. h. einen solchen, wodurch gezeigt wird, daß sich wirklich die ganze Erfahrung, worunter auch das nothwendige Bewußtseyn der praktischen Vernunft gehöret, aus jenem Grunde deduciren lasse. Aber dieses ist

nur

nur dadurch möglich, daß die Freyheit absolut gesetzt, und durchaus bestimmt wird. Nach dieser Ansicht ist die Freyheit keine Eigenschaft der Ichheit, sondern die Ichheit selbst. Das Ich ist, seinem ursprünglichen Charakter nach, kein Etwas, dem die Freyheit inhärirt; sondern schlechthin nichts, als Selbstbestimmen, oder Freyheit.

§. 135.

Soll unser ganzes Wissen kein Phantom seyn, so muß man nicht nur behaupten, wie die Kantianer thun, daß dasselbe zwar einen letzten Grund haben müsse, der jedoch nicht bestimmt werden könne; sondern daß derselbe durchaus bestimmbar, und wirklich bestimmt seyn müsse. Nur so wird jeder Zweifel in Rücksicht auf objektive Wahrheit unmöglich gemacht. Wird dem gesammten Wissen ein durchaus unbestimmter Grund untergelegt, so bleibt es immer ungewiß, ob ihm unter zweyen einander entgegengesetzten Bestimmungen die eine, oder die andere zukomme. Und wenn durch eine dieser möglichen Bestimmungen offenbar die ganze Würde der Menschheit, und die Realität der wichtigsten Gegenstände, ohne die kein Mensch gut, und zufrieden seyn kann, aufgehoben wird, so wird durch die Behauptung, daß der letzte Grund des Wissens schlechterdings nicht bestimmt werden könne, alles, was dem Menschen heilig seyn muß, nothwendig

dig auf das Spiel gesetzt. Muß ich zweifeln, ob nicht vielleicht das, was dem Wissen zum Grunde liegt, an sich so beschaffen ist, daß es die Freyheit absolut aufhebt, so ist auch alles das, was aus der Freyheit gefolgert wird, nothwendig problematisch. Und das ist gerade das, woran mir am meisten gelegen ist, und woran ich schlechterdings nicht zweifeln kann, ohne meine ganze Würde preis zu geben. Ist die Freyheit problematisch, so ist auch die Vorstellung von Recht, und Unrecht, von Verdienst, und Schuld, von einer göttlichen Weltregierung, von meiner Fortdauer nach den Tode problematisch, und der feste unerschütterliche Entschluß, dem, was sich mir mit dem Gefühle von Nothwendigkeit als Pflicht darstellt, unverrückt zu folgen, und die Foderungen des Gewissens unter keinem Preise den Foderungen der Sinnlichkeit nachzusetzen, sondern vielmehr dem erhabenen Ziele zu einer immer höher steigenden moralischen Vollkommenheit unverdrossen nachzustreben, ist schlechterdings unmöglich, wenn ich consequent denken, und handeln will.

§. 136.

Aber die Freyheit ist, wenn ihr ein Etwas, dem sie als Eigenschaft inhäriren soll, vorausgesetzt wird, nicht nur problematisch, sondern schlechterdings unmöglich, weil sie alsdann nicht als selbstbestimmt, sondern als absolut bestimmt gedacht werden muß. Die

Frey-

Freyheit ist dann selbst ein Etwas, das in einem andern Etwas seine Subsistenz hat, und durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Jedes denkbare Etwas ist, als solches, durch ein höheres Etwas bestimmt; es ist nur bestimmend in Beziehung auf das, was unmittelbar, oder mittelbar unter ihm stehet: aber in keinem Falle ist es selbstbestimmt, d. h. es kann nicht in sich selbst zurücke gehen, und sich durch eigne Kraft bestimmen. Es ist also ein bloßes Bestimmtseyn; und dieses ist es nur, insofern eine Intelligenz hinzugedacht wird, die nichts, als absolute Freyheit ist. Man setze, B sey bestimmt durch A, so ist B bestimmend in Beziehung auf C; aber beydes ist es nur unter der Bedingung, daß eine Intelligenz hinzukommt, die B als bestimmt, und bestimmend setzt. Also ist nur die Intelligenz selbstbestimmend, und selbstbestimmt zugleich. Nur sie ist für sich, und durch sich; nur sie kann in sich selbst zurücke kehren, und sich als das absolut Bestimmende in Beziehung auf sich, und auf alles, was noch außer ihr bestimmbar ist, bestimmen. Sie ist also ursprünglich kein Etwas; sondern sie macht sich erst zu einem Etwas in der Anschauung ihrer Selbstbestimmtheit, nnd unterscheidet sich von allem Etwas, das sich nicht selbst bestimmen kann, und für die Intelligeuz nur ist, insofern es von ihr bestimmt wird. Was nicht von ihr bestimmt ist, ist für sie gar nicht, und da es nicht für sich seyn, d. h. sich nicht selbst bestimmen kann, so kommt ihm gar kein

Seyn

Seyn zu. Denn jedes Seyn ist ein bestimmtes Seyn, das folglich nicht gedacht werden kann, wenn es nicht wenigstens als durch die Intelligenz bestimmbar gedacht wird. Das absolut Unbestimmbare ist gar nicht möglich. Was aber bestimmbar seyn soll, muß entweder durch sich selbst, und für sich selbst, wie die Intelligenz, oder durch, und für etwas anderes, wie das bloße Ding, bestimmbar seyn. Nach der Behauptung der Kantianer ist der absolute Grund des Bewußtseyns schlechthin unbestimmbar, folglich ist auch das, was sie dem gesammten Wissen unterlegen, absolut unmöglich. Sie bauen daher ihre ganze Philosophie auf einen Widerspruch.

§. 137.

Es liegt schon in dem Mechanismus der Vernunft, daß sie bey keinem Etwas, als solchem, stehen bleiben, sondern immer nach einem höheren Etwas, als Grund desselben fragen muß. Man beobachte nur Kinder bey dem ersten Erwachen des Vernunftgebrauches. Sie können durch ihre ewigen Fragen nach dem Grunde jedes Etwas, das ihnen in die Augen fällt, oft den geschicktesten Mann in Verlegenheit setzen. Betrifft es aber einen Gegenstand des Willens, so äußern sie oft ihre Selbstständigkeit auf die auffallendste Art. Man erhält hier nicht selten eine Antwort, die im Grunde nichts anderes sagt, als: Ich

will das, weil ich es will; ich will absolut. Hier wird die Nachfrage nach einem Grunde abgewiesen. Wer so etwas noch nicht an Kindern beobachtet hat, der muß sie noch nicht mit Aufmerksamkeit beobachtet haben. Wenn Erwachsene, etwas aus bloßem Eigensinne durchgesetzt wissen wollen, so sind sie gewöhnlich so klug, ihren despotischen Willen durch irgend einen Scheingrund zu bemänteln. Das ist eine Folge der Cultur. Der Mensch, der noch keine Cultur hat, zeigt sich, wie er an sich ist. Das Kind sagt es ohne Hehl, was zu unsern Zeiten der mächtigste Despote sich nicht mehr zu sagen getraut, ob es gleich die einzige Maxime seines Willens ist: Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas. Diese Maxime hat ihren Ursprung in der Würde und dem Wesen der Vernunft selbst, insofern sie ursprünglich nichts, als Freyheit ist. Sie hat auch in vollem Maaße statt, und ist durchaus gültig in Absicht auf die absolute Pflicht, die jedes Vernunftwesen hat, und die darinn bestehet, seine Freyheit absolut zu behaupten, sich immer für, und nach dem Gesetze der Freyheit zu bestimmen, und sich durch nichts, das der Freyheit zuwider ist, durch keine Reize der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen. In dieser Rücksicht ist jene sonst so verhaßte Maxime der Grund aller Moralität, weil sie der natürliche Ausdruck der Freyheit selbst ist; nur darf man unter dem Ausdruck, jubere, keinen Zwang gegen andere freye Wesen in Absicht auf die Handlungen, die sie nach

bloßer Willkür zu bestimmen das volle Recht haben, sondern nur ein Selbstbestimmen nach dem Gesetze der Freyheit verstehen. Jene Maxime wird nur despotisch, und unmoralisch, wenn sie wider das Gesetz der Freyheit gebraucht wird. Der Despotismus ist nur denkbar unter der Bedingung, daß absolute Freyheit vorausgesetzt wird; er ist nur verabscheuungswürdig, insofern er auf Unterdrückung der Freyheit ausgehet.

§. 138.

Der Nichtphilosoph sucht den Grund jedes gegebenen Etwas in einem andern Etwas auf. Man erhebt sich bloß dadurch zum Range eines Philosophen, daß man über das Gebiet jedes denkbaren Etwas hinausgeht, und die Frage zu lösen sucht: Wie ist ein Etwas überhaupt möglich, es sey so, oder so bestimmt? Der Grund jedes möglichen Etwas kann nur ein Etwas seyn, das ursprünglich kein Etwas ist, sondern sich erst als ein Etwas bestimmt. Dies ist nur Freyheit, absolut gesetzt, d. h. so gesetzt, daß ihr kein Etwas, wodurch sie bestimmt werde, vorausgesetzt wird, also schlechterdings weder ein Subjekt, noch Objekt. Sie macht sich selbst zum Subjekt-Objekt, insofern sie sich bestimmt. Sie ist bestimmend, und bestimmt zugleich, und zwar beydes für sich, und durch sich selbst. Nichts, was immer außer der absoluten Freyheit gesetzt werden mag, ist für sich, und

durch sich selbst bestimmend, oder bestimmt, sondern immer für, und durch ein anderes. Die Freyheit also, absolut gesetzt, ist der einzig mögliche Grund, von dem der Philosoph ausgehen muß. Ist die Freyheit absolut gesetzt, dann werden die Bedingungen untersucht, unter welchen die Freyheit, als absolut gesetzt, möglich ist. Der Philosoph wird also von dem höchsten Grund, den er absolut setzt, zu lauter Bedingungen fortgetrieben, bis er auf eine Bedingung kommt, die wieder unmittelbar auf den absoluten Grund führt. Und nur hier ist sein Geschäft geschlossen. Die absolute Freyheit ist dann durchaus bestimmt; es ist gar keine Bestimmung mehr denkbar, die ihr zukommen soll. Und da die Freyheit weder Subjekt, noch Objekt voraussetzt, sondern nur auf dem Wege der Bedingungen, unter welchen sie möglich ist, erst den Begriff von Subjekt, und Objekt erzeugt, so kann die Freyheit, als absoluter Grund alles Wissens, gar keine Qualitas occulta seyn, statt daß der letzte Grund, den die Kantianer dem gesammten Wissen unterlegen, durchaus unerkennbar, und unbestimmbar ist. Der Nichtphilosoph wird immer von einem Etwas zu einem höhern Etwas, als den Grund des ersteren, getrieben; er sucht irgend einen Grund auf. Der Philosoph geht von einem Etwas, das kein Etwas ist, aus, und suchet bloß seine Bedingung auf. Nur nachdem er seinen ganzen Weg vollendet hat, indem er durch die letzte Bedingung

wieder zum Absoluten zurückkommt, ist es möglich, daß er den Weg rückwärts machen kann, bey welchem Verfahren ihm jede höher liegende Bedingung als Grund der zunächst tiefer liegenden erscheint. Bey dem ersten Verfahren, das progressiv ist, stößt er auf nichts, denn als auf Bedingungen, deren letzte wieder auf den absoluten Grund führet. Bey dem zweyten, das regressiv ist, wird ihm jede Bedingung zum Grunde, deren jeder durch einen höheren Grund bestimmt ist, bis er auf den ersten zurückkommt, der absolut ist. Man setze A sey das Absolute, von dem ausgegangen wird, so gehet man von A zum B, nicht als Grunde, sondern als Bedingung, von B zum C, u. s. w. bis Z fort, d. h. A, als absoluter Grund gesetzt, ist nur möglich, wenn B, B nur, wenn C — bis zu Z — Z endlich ist nur möglich, wenn A gesetzt wird. A wird also hier als absoluter Grund, und Bedingung zugleich gesetzt; denn wenn man von Z, das die Bedingung von Y ist, wieder zum A übergehet, so ist der ganze Kreis der Bedingungen geschlossen; über A, das die unmittelbare Bedingung von Z ist, kann man nicht hinausgehen, ohne denselben Kreislauf noch einmal zu machen. Gehet man aber von Z rückwärts bis A zurücke, so stößt man auf gar keine Bedingung, sondern auf lauter Gründe. Denn in diesem Falle ist Y nicht Bedingung, sondern Grund von Z, X ist Grund von Y, und so weiter bis B, dessen absoluter Grund A ist.

§. 139.

Nur so kann ein vollendetes Vernunftsystem zu Stande gebracht werden, wenn das, wovon man ausgehet, als ein Etwas gesetzt wird, das ursprünglich kein Etwas ist, und dann wenn man in Aufsuchung der Bedingungen desselben fortfährt, bis man auf eine Bedingung kommt, die unmittelbar an den absoluten Punkt gränzt, von dem man ausgegangen ist. Daraus erhellet, daß der Begriff eines Etwas (Substanz, Objekt) schlechterdings nicht der höchste, von dem man ausgehen könne, sondern ein abgeleiteter Begriff sey, der folglich erst zu begründen ist, aber nicht durch ein Etwas, sondern durch das Gegentheil desselben, indem der Grund dem zu Begründenden entgegengesetzt, das ist, von dem letzteren wesentlich verschieden seyn muß. Legt man aber dem gesammten Wissen irgend ein Etwas im eigentlichen Sinne zum Grunde, so muß von demselben ein Grund gefodert werden. Dieser Grund ist wieder ein Etwas, folglich bedarf es wieder eines Grundes, und so ins Unendliche fort. Jedes Etwas hat nur insofern Realität, als der Grund desselben gefunden ist. So lange der letzte Grund nicht gefunden ist, ist die Realität der ganzen schon bestimmten Reihe noch problematisch, d. h. es ist ungewiß, ob jedem bestimmten Etwas diese Bestimmung, und keine andere zukomme. Denn jede Bestimmung ist nur durch den Grund bestimmt. Man

kann

kann nie sicher seyn, ob man nicht früh, oder spät auf etwas stößt, wodurch die ganze schon bestimmte Reihe ganz anders bestimmt werden muß, und woraus man sieht, daß alle bisher gemachten Bestimmungen irrig sind. Gesetzt, das, was unserm gesammten Wissen zum Grunde liegt, sey etwas, das mit unserer Ueberzeugung von Freyheit durchaus im Widerspruche stehet, wodurch folglich die Freyheit aufgehoben wird, so ist klar, daß alles das an sich eine Täuschung sey, was sich auf Freyheit beziehet, oder durch dieselbe begründet wird; und da es sich leicht zeigen läßt, daß der Innhalt jeder Vorstellung außer der Freyheit nur ein bestimmter Gegensatz der Freyheit seyn kann, so wäre in diesem Falle jede Vorstellung irrig.

§. 140.

Die Kantianer müssen eine unendliche Reihe bestimmter Glieder, deren jedes einen höheren Grund fodert, annehmen. Es kann nach ihnen gar keinen absoluten Grund, der durch sich selbst bestimmt ist, geben. Nur durch Inconsequenz können sie bey einem transcendentalen Objekt, das durchaus unbestimmbar ist, stehen bleiben. Alles, was Objekt seyn soll, bedarf eines Grundes, folglich eines höhern Objektes. Transcendentales Objekt ist ein viereckigter Zirkel; man mag von demselben unter zwey contradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen die eine oder

die

die andere setzen, so bleibt der Widerspruch. Man kann daher von dem transcendentalen Objekt weder sagen, daß es der absolute Grund unseres Wissens sey, noch daß es dieser Grund nicht sey; auf eben die Art, als ich von einem viereckigen Zirkel weder sagen kann, daß er rund, noch, daß er nicht rund sey, daß darauf ein Haus gebaut, noch daß keines darauf gebaut werden könne. Giebt es aber keinen ersten, durch sich selbst vollständig bestimmten Grund des menschlichen Wissens, so ist gar kein Wissen möglich. Denn man muß hier immer nothwendig in Besorgniß stehen, daß das Gegentheil von dem, was man bestimmt hat, statt haben könne. Aus dieser Ungewißheit kann man schlechterdings nicht heraus.

§. 141.

Und warum sollte ein erster Grundsatz nicht möglich seyn? Ist er nicht eine Aufgabe der Vernunft? Und wie könnte die Vernunft diese Aufgabe auch nur machen, wenn in ihr nicht zugleich die Lösung derselben läge? Wie könnte die Vernunft etwas Unmögliches fodern? Muß man nicht selbst die Vernunft verläugnen, und sie zur Unvernunft machen, wenn man so etwas behaupten will? Nein, es muß einen ersten Grundsatz geben; denn es soll, nach dem Machtgebote der Vernunft, einen geben; und dieser muß durchaus bestimmt seyn. Was durchaus unbestimmt seyn soll,

ist

ist gar nicht möglich. Was für die Vernunft seyn soll — und was nicht für die Vernunft ist, ist gar nicht; es giebt kein absolutes Seyn, als solches — muß durch die Vernunft bestimmt seyn. Nur insofern die Vernunft etwas bestimmt hat, ist es. Das Seyn ist ein Resultat des Selbstbestimmens der Vernunft. Was die Vernunft bloß durch ein Gefühl nothwendig bestimmt, dem kommt ein wirkliches Seyn zu. Das, wovon sie den Grund der nothwendigen Bestimmtheit einsieht, das ist nicht bloß wirklich, sondern es ist kraft jenes Grundes nothwendig; es kommt ihm ein nothwendiges Seyn zu. Das, was die Vernunft durch bloße Freyheit, ohne alles Bewußtseyn der Nothwendigkeit, bestimmt hat, wovon sie also weiß, daß sie es auch anders hätte bestimmen können, ist bloß möglich — ein Erdichtetes. Der Grund des wirklichen Seyns ist ein Gefühl; der Grund des nothwendigen Seyns die Einsicht des Grundes jenes Gefühls; der Grund des möglichen Seyns endlich ist das Bewußtseyn, daß es weder durch ein Gefühl, noch durch die Einsicht des Grundes desselben, sondern durch bloße Freyheit bestimmt ist. Das Seyn ist also in jeder Rücksicht das Resultat des Bestimmens der Intelligenz, und zwar des Bestimmens entweder durch Gefühl, oder durch Freyheit. Soll also irgend ein erster Grundsatz Realität haben, so muß er durch die Vernunft bestimmt, und zwar, da er alles mögliche Wissen begründen soll, durchaus bestimmt

seyn,

seyn, oder, man muß sich dieser durchgängigen Bestimmtheit bewußt seyn. Es ist der größte Unsinn, der sich nur denken läßt, zu behaupten, daß unser Wissen Realität habe, und daß dennoch kein erster, durchaus bestimmter, Grund des Wissens für uns möglich, oder nothwendig sey. Wer so etwas im Ernste behaupten kann, der hat noch gar keine Ahndung von dem, was Philosophie ist; der ist zum Philosophiren schlechterdings unfähig, oder er ist in Rücksicht auf den Begriff der Philosophie noch ganz Idiot, und daher zu bitten, el menta velit vt discere prima. In welchem Lichte erscheinen nun die Kantianer, die jene Behauptung nicht nur aufstellten, sondern auch für das einzige Mittel ansahen, den positiven und negativen Dogmatismus für immer zu Boden zu strecken! Diese Behauptung ist, nach ihnen, das Resultat der höchsten, bisher noch nie auf dem Gebiete der Philosophie erschienenen Weisheit. Kant ist bloß darum der einzig wahre Philosoph, weil er durch eine vollständige Kritik der Vernunft zu jenem, bisher noch nie erkannten, Resultate gekommen ist.

§. 142.

Doch es möchte bedenklich scheinen, sagt einer der Sprecher dieser Sekte in einem der berühmtesten Journale, ob es nicht etwa eine neue Einseitigkeit, und damit neue Zwistigkeiten in die Philosophie bringen

gen

gen dürfte, wenn man den von Kant vorgezeichneten Weg (der Kategorien) schon wieder verlassen, und sich ausschlüssig an ein einziges Grundprincip anschliessen wollte. Wie? so ist denn systematische Einheit, die nur aus einem einzigen Grundprincip hervorgehen kann, Einseitigkeit? So ist ein Schutt von allerhand Baumaterialien, wo alles bunt unter einander liegt, besser, als ein nach symetrischer Einheit erbautes Haus? Mit jenem ordnungslosen Aggregat mögen wohl Ratten, und Mäuse, und anderes Ungeziefer, als Wohnung, sehr wohl zufrieden seyn, aber keine vernünftigen Wesen. Doch wir wissen es wohl, daß eben diese Verwirrung, dieses ungeordnete Chaos in dem Gebiete der Philosophie den Kantianern bisher sehr zuträglich war, indem es ihnen nur unter der Bedingung einer gänzlichen Grundlosigkeit, und Unordnung gelingen konnte, ihr Unwesen mit dem Publikum zu treiben, und ungeachtet der crassesten Unwissenheit in Rücksicht auf das Wesen der Philosophie doch den Ruhm kritischer Philosophen zu erschleichen. — In den Kategorien soll der Grund alles Wissens liegen! Was sind denn die Kategorien anders, als bloße Handlungsweisen des menschlichen Geistes, nach welchen er jeden möglichen Gegenstand, er sey real, oder bloß erdichtet, denkt? Wie lassen sich denn Handlungsweisen ohne ein Handelndes, Bestimmungen ohne ein Bestimmendes denken? Und wie folgt aus dem bloßen Denken, daß demselben etwas Reales entspre-

che?

che? Muß denn nicht auch das bloß Erdichtete nach den Kategorien gedacht, und bestimmt werden? — Will man aber zu der Empfindung seine Zuflucht nehmen, und behaupten, daß dem nach den Kategorien Gedachten nur dann Realität zukomme, wenn demselben Empfindung zum Grunde liegt, so muß erst die Frage beantwortet werden, welches der Grund der Empfindung sey. Und gerade hier ist nach der Ansicht der theoretischen Vernunft das Chaos, wo aus Mangel jedes noch so geringen Lichtstrahles gar nichts bestimmt werden kann; wo die Vernunft in einer undurchdringlichen Finsterniß herumtappet, und sich nirgendswo orientiren kann. Man mag behaupten, daß der Grund der Empfindung in dem Ich, oder außer dem Ich liege, so ist die eine Behauptung so grundlos, als die andere. So lange aber der Grund der Empfindung nicht durchaus bestimmt angegeben werden kann, bleibt nothwendig alle Realität unseres Wissens problematisch. Die Empfindung muß aus einem durchaus bestimmten Princip abgeleitet werden, wenn objektive Wahrheit möglich seyn soll.

§. 143.

Die Kategorien werden von den Kantianern bloß aus dem gemeinen, gegebenen Bewußtseyn aufgefaßt, und entblößt von der Materie des Denkens (von dem Empfindbaren) als Gesetze des Denkens aufgestellt.

stellt. Wie können sie nach dieser Ansicht Gesetze des Denkens seyn? Folgt denn daraus, daß bisher etwas unter einer gewissen Form geschehen ist, daß es absolut so geschehen müsse? Jeder, der auf sein Innerstes reflektirt, ist sich bewußt, daß er die Gegenstände des Denkens nach gewissen Formen gedacht habe. Folgt denn daraus, daß gar kein Denken möglich sey ohne diese bestimmten Formen? Ists nicht möglich, daß es Vernunftwesen giebt, die weder an unsere Formen der Sinnlichkeit, noch des Verstandes gebunden sind? Ists nicht möglich, daß selbst wir in einer andern Lebensperiode nach andern Formen anschauen, und denken werden? Beydes geben die Kantianer selbst zu, und müssen es zugeben, weil ihnen sowohl die Formen der Sinnlichkeit, als des Verstandes bloße Thatsachen des Bewußtseyns sind, die, so lange sie nicht aus der Natur der Intelligenz abgeleitet sind, und dadurch ein nothwendiges, unveränderliches Seyn erhalten, nur als zufällig angesehen werden müssen. Jeder bloßen Thatsache, als solcher, wenn nämlich ihr Grund noch nicht bestimmt eingesehen wird, kommt nothwendig nur ein zufälliges Seyn zu; sie könnte auch anders bestimmt seyn. Es kann ihr daher auf keine Art das Prädicat der Nothwendigkeit, und Allgemeinheit zukommen. Nur dann, wenn man den Grund derselben bestimmt einsieht, tritt auch zugleich die nothwendige Ueberzeugung ein, daß sie nicht anders ausfallen konnte, als sie wirklich ausgefallen ist,

und

und daß sie unter der Voraussetzung desselben Grundes nie anders ausfallen könne. Auch diese Sätze geben die Kantianer zu, und wissen sie besonders geltend zu machen, wenn sie gegen die antikantischen Empiriker zu Felde ziehen, ohne zu bedenken, daß sie selbst in ihren Grundbehauptungen nichts, als Empiriker sind, nur mit dem Unterschiede, daß ihr Empirismus weit widersinniger ist, als der gewöhnliche, den sie bestreiten. Diesen höchst widersinnigen Empirismus legen sie besonders an den Tag, dadurch, daß sie die aus dem gemeinen Bewußtseyn aufgegriffenen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, ein durch Empfindung gegebenes, oder durch bloße Freyheit hervorgebrachtes Mannigfaltige zu verbinden, als Gesetze des Denkens wollen gelten lassen, und noch dazu behaupten, daß es nicht mehrere, und nicht wenigere dergleichen Gesetze geben könne, als die in der logischen Form der Urtheile liegen. Woher kommt ihnen denn diese hohe Einsicht, sowohl, daß jene Verbindungsarten des Mannigfaltigen Gesetze des Denkens seyen, als, daß es außer jenen keine andere Denkgesetze geben könne? Sie können sich auf nichts berufen, als auf das empirische Bewußtseyn. Denn die Natur der Intelligenz an sich zu ergründen, wodurch die Frage in Absicht auf jene Handlungsweisen des denkenden Subjekts, als Gesetze, und ihre bestimmte Zahl einzig auf eine entscheidende, und ursprüngliche Art beantwortet werden könnte, ist nach ihnen eine schlechthin

hin unmögliche Sache. Ihnen ist das absolute Subjekt des Denkens Ding an sich, und von keinem Dinge an sich läßt sich die geringste Bestimmung ergründen. Daß sie das empirische Bewußtseyn zergliedern, und die Form des Denkens von der Materie trennen, hilft ihnen zu Nichts. Gehet man aus einer Thatsache nicht selbst heraus, so wird man durch die bloße Logik, die eine solche Zergliederung mit dem empirischen Bewußtseyn vornimmt, nie das geringste für die Realität unserer Vorstellungen leisten können. Hier ist nun die Frage, ob die verschiedenen Arten, das Mannigfaltige zu verbinden, die unläugbar in unserm Bewußtseyn vorkommen, wirkliche Gesetze, d. h. schlechthin nothwendige Handlungsweisen für alle denkende Wesen sind, so, daß ohne sie gar nicht gedacht werden kann? Wenn man nicht über das empirische Bewußtseyn hinausgehet, und sie aus der Natur der Intelligenz an sich ableitet, was kann man denn in diesem Falle anders behaupten, als daß sie Thatsachen unseres bisherigen Bewußtseyns waren? Aber ist denn unser Bewußtseyn, insofern es als bloße Thatsache betrachtet wird, die absolut-nothwendige Form für alle übrigen Intelligenzen, die außer dem Menschen denkbar sind? Und ist unser bisheriges Bewußtseyn, als bloße Thatsache, auch nur die wesentliche Form des Bewußtseyns für uns in Absicht auf die ganze Unendlichkeit unserer Existenz? Und wie kann ich endlich mit Zuverlässigkeit wissen, daß

die

die Art, wie ich das Mannigfaltige bisher zusammengefaßt habe, oder die Form meines individuellen Bewußtseyns auch nur für alle übrigen Menschen wesentlich, und folglich nrthwendig sey, wenn ich diese Form nicht aus der Natur der Intelligenz abzuleiten fähig bin, sondern mich bloß mit dem Gegebenseyn derselben begnüge? Was kann ich denn in diesem Falle anders behaupten, als daß ich bisher das Mannigfaltige auf diese, und diese Art zusammengefaßt habe? Kann ich denn aus dieser bloßen Thatsache den Schluß machen, daß es schlechthin so geschehen mußte, und daß diese Form zu allen Zeiten für mich, für alle Menschen, ja sogar für alle denkbaren Intelligenzen außer dem Menschen absolut nothwendig sey? So wenig die Materie meines bisherigen individuellen Denkens, insofern es, ohne Rücksicht auf seine Gründe, als bloße Thatsache betrachtet wird, für mich in der ganzen Unendlichkeit meiner Existenz, und noch dazu für alle vernünftige Wesen von mir als schlechthin nothwendig betrachtet werden kann, so wenig kann die Form desselben, als Thatsache, auf absolute Nothwendigkeit, und Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Jede Thatsache, als solche, ist so lange zufällig, als bis man ihren einzig möglichen Grund eingesehen hat. Warum machen denn die Kantianer in Absicht auf diesen Satz, dessen unläugbare Richtigkeit sie, sobald sie es mit den antikantischen Empirikern zu thun haben, mit einer Prahlerey, die ihres

res gleichen nicht hat, voraussetzen, eine Ausnahme, sobald von ihren Thatsachen des Bewußtseyns, und insbesondere von den sogenannten Kategorien die Rede ist? Verändert hier die Thatsache ihre Natur, weil man sie von einer andern Thatsache, der Empfindung, als der Materie des Denkens, trennt, und sie dann durch einen Umweg aus der Logik schöpft, nachdem man sie selbst in dieselbe hineingetragen hat? Hat denn hier ein anderer Unterschied statt, als daß die Verbindungsarten des Mannigfaltigen einmal in Verbindung mit dem Stoffe des Denkens (dem Empfindbaren), das anderemal von demselben getrennt im Bewußtseyn vorkommen? Kann das, was an sich nie Gesetz seyn kann, wie jede Thatsache, als solche, durch eine bloß logische Operation Gesetz werden? Daß die Kantianer das Widersprechende ihres Verfahrens nicht einsehen, ist gar kein Wunder, indem sie ganz gedankenlose Abdrücke einer fremden Form sind: daß aber eine solche Unphilosophie, wie die ihrige ist, ein so großes Aufsehen erregen, und den größten Theil des gelehrten Publikums berücken konnte, ist unbegreiflich. Aber der Widerspruch, der in ihren Behauptungen, die Kategorien betreffend, herrscht, wird noch auffallender, wenn man bedenkt, daß sie nicht nur bloße Thatsachen zu Gesetzen stempeln, sondern daß sie sogleich wieder aus den Gesetzen bloße Thatsachen machen, und daher die Gesetze aufheben. Dies thun sie durch eine andere Behauptung, nach welcher es unge-

wiß seyn soll, ob andere Vernunftwesen außer dem Menschen denselben Formen des Anschauens, und Denkens, wie wir, unterworfen seyen. Was heißt denn das: die Kategorien sind Gesetze des Denkens, anders, als: Sie sind schlechthin nothwendige Handlungsweisen jeder Intelligenz, so, daß ohne sie gar nicht gedacht werden kann? Wie kann man nun behaupten, es sey ungewiß, ob es nicht Intelligenzen geben könne, die nach andern Formen denken? Sind sie einmal Gesetze des Denkens, so müssen sie auch allen denkenden Wesen gemein seyn, so, daß sich gar keine Intelligenz als möglich denken läßt, die jenen Gesetzen nicht unterworfen wäre. Freylich hat die Behauptung, daß die Kategorien Denkgesetze seyen, und daß es doch vernünftige Wesen geben könne, die nach andern Formen denken, Kant selbst in verschiedenen Stellen seiner Kritik aufgestellt, und dies mag den Kantianern, als gedankenlosen Nachbethern des Buchstabens der Kritik, noch zur Entschuldigung dienen. Aber die Frage ist nur, ob das bloße Nachbethen einer widersinnigen Behauptung, die irgend ein großer Mann aufgestellt hat, Philosophie heißen könne. Es hat so mancher große Mann Thorheiten behauptet: warum sollte dies in Absicht auf Kant unmöglich seyn, und warum sollte seine Auktorität handgreiflichen Unsinn decken, oder ihm gar das Gepräge der größten Weisheit aufdrücken? — Nur die crasseste Unwissenheit in Rücksicht auf das Wesen der Philoso-

phie,

phie, nur gänzliche Unfähigkeit zur philosophischen Ansicht der Dinge konnte die Kantianer zu jenem wilden, und übermüthigen Triumphsgeschrey verführen, das sie bey ihren Behauptungen in Betreff der Kategorien über die übrigen philosophischen Partheyen erhoben, indem sie wähnten, in den Kategorien den Schlüssel zu allen Geheimnissen der philosophirenden Vernunft gefunden zu haben, und dadurch bis zur letzten Gränze des Erkenntnißvermögens vorgedrungen zu seyn.

Die Kategorien sollen bloß ihren Grund in der Natur der Intelligenz, nicht aber in den Dingen außer derselben haben; sie sollen bloß auf die Dinge übergetragen, und ihnen als nothwendige Bestimmungen beygelegt werden. Wenn man nun weder wissen kann, was die Intelligenz an sich, noch was die Dinge an sich sind, wie die Kantianer behaupten, wie kann man wissen, was seinen letzten Grund in der Intelligenz, und in den Dingen hat? Und wenn die Kategorien einen höhern Grund voraussetzen, wie kann man behaupten, daß in ihnen der letzte Grund alles Wissens liege? Und wenn man ihren höhern Grund ganz ununtersucht läßt, wie kann man ferner behaupten, daß sie bloß Sinn und Bedeutung haben in ihrer Anwendung auf die Sinnenwelt, und daß sie auf die Gegenstände der übersinnlichen Welt schlechterdings nicht übertragen werden können, so, daß ihnen in diesem Falle reale Bedeutung zu-

kommt? Ist ohne bestimmte Einsicht des letzten Grundes der Kategorien diese Behauptung nicht ganz willkürlich? — Aber auch dieses haben die Kantianer ihrem Pabste nachgebethet, ohne daß sie auch nur eine Sylbe davon verstanden. Denn sobald Fichte auftrat, und diese ganz richtige Behauptung auf dem transcendentalen Standpunkte, ob sie gleich auf dem empirischen, über den die Kantianer gar nicht hinaussehen können, ganz falsch ist — in Absicht auf Gott geltend machen wollte, schrieen sie alle aus vollem Halse, Fichte sey ein Atheist. Und warum denn? Weil er behauptete, daß dem schlechthin übersinnlichen Princip, der Gottheit, das Prädikat Substanz, oder andere Prädikate durch die Kategorien bestimmt, an sich nicht zukommen können. Und haben denn die Kantianer nicht eben dieses behauptet, indem sie von allen Dächern predigten, daß die Kategorien nur auf die Gegenstände der Sinnenwelt, keinesweges aber der übersinnlichen angewendet, und als reelle Bestimmungen übertragen werden könnten? Dieses haben sie freylich gethan, und zwar mit einer unerhörten Unverschämtheit, und Verachtung gegen alle, die ihren Worten nicht blind glauben wollten. In dieser Rücksicht waren sie eben sowohl Atheisten, als Fichte. Aber ihr Glück war, daß sie von allem dem, was sie sagten, kein Wort verstanden. Darum verzieh ihnen auch der liebe Gott. Denn sie wußten in der That nicht, was sie thaten. Es wird auch keinem Vernünf-

künftigen einfallen, sie auch nur des Atheismus für fähig zu halten. Dafür ist durch den Mechanismus ihrer Vernunft gesorgt, aus dem sie nie heraus treten können. Zudem ist es ja bey ihnen nur darum zu thun, das blindgläubig nachzusprechen, was Kant gesagt hat. Dieser hat aber mit deutlichen Worten erkläret, daß, obgleich in der theoretischen Vernunft nicht der geringste Grund für die Realität der Idee der Gottheit liege, diese dennoch hinreichend durch die praktische begründet sey. Sollte sich aber auch noch so evident zeigen lassen, daß die praktische Vernunft, nach dem Sinne der Kantianer, ganz von der theoretischen abhänge, und daher die Realität der Gottheit eben so wenig begründen könne, als die theoretische, so thut dies ihrem starken Glauben doch nicht den geringsten Abbruch, indem derselbe durch das mächtige Mühlrad der Auktorität in beständiger Bewegung, und Lebhaftigkeit erhalten wird. Sie sind in diesem Stücke jenem eifrigen Katholiken gleich, dessen Glauben die katholischen Asceten nicht genug rühmen können, und zum Muster aufstellen. Der Rechtgläubige, von dem hier die Rede ist, wurde auf dem Todesbette von dem Teufel in Betreff des Glaubens versucht, aber vergebens. Der Teufel wollte in ihm Zweifel erregen, und daher fragte er ihn: Was glaubst du? Der Kranke antwortete: Ich glaube, was die katholische Kirche glaubt. Was glaubt denn die katholische Kirche? — Was ich glaube. Aus dieser

unüberwindlichen Verschanzung ließ sich der Kranke schlechterdings nicht heraustreiben; und so mußte der Satan beschämt abziehen.

§. 144.

Die Formen des Anschauens und Denkens sind den Kantianern das eigentliche, und einzige Transcendentale, das allen unsern Erkenntnissen zum Grunde liegt, und a priori erkannt werden kann. In der haarkleinen Zergliederung dieser Formen, und der daraus hervorgehenden Resultate bestehet ihre ganze Transcendental-Philosophie. Darauf gründet sich ihr ganzer Reichthum der vorgeblichen Erkenntnisse a priori, worauf sie äußerst stolz sind, und in deren Besitze sie mit verächtlichem Blicke auf diejenigen herabblicken, die behaupten, daß alle Erkenntnisse aus der Erfahrung entspringen. Sie können den Unsinn dieser Behauptung nicht genug anstaunen, und nicht lächerlich genug machen, ohne zu bedenken, daß auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem das gegebene Bewußtseyn die einzige Quelle der Erkenntnisse ist, und auf dem sie selbst stehen, keine andere Behauptung, als diese, möglich ist, und daß folglich ihre Gegner ganz consequent denken, sie aber aus denselben Prämissen ganz widersinnige Resultate ziehen. Sie wollen andern den Staar stechen, und sind selbst mit unheilbarer Blindheit geschlagen. Wie kommen denn

diese Philosophen, die auf den erträumten Schatz ihrer Erkenntnisse a priori so stolz sind, deren Philosophie aber durchaus von hinten ausgeht, und dahin, als zum letzten Ziele, zurückkehret, — wie kommen sie zu jenen Kenntnissen? Durch eine absolute Synthesis des Bewußtseyns — dadurch, daß sie die Frage lösen, wie Bewußtseyn an sich möglich sey? Nein, durch bloße Analysis des gemeinen Bewußtseyns, oder dessen, was im Bewußtseyn gegeben ist, das sie bald bloß seiner Form nach betrachten, und dadurch empirische Logik, bald wieder mit der Materie verbinden, und dadurch empirische Psychologie zu Stande bringen. Eigentliche Metaphysik giebt es nach ihnen gar nicht. Ihre Metaphysik besteht in der durchgeführten Behauptung, daß es gar keine Metaphysik gebe. Davon machen sie gar keinen Hehl, sondern suchen es weitläufig durch alle Theile der Metaphysik zu beweisen. Man sehe z. B. Herrn Jakobs Methaphysik. Diese bestehet einzig in der Zergliederung des Erkenntnißvermögens, woraus denn gezeigt wird, daß es weder eine rationale Ontologie, noch eine rationale Psychologie, Cosmologie, und Theologie gebe. Der Grund von allem ist, weil das Erkenntnißvermögen schlechterdings von Objektivität abhängig ist, und dadurch bestimmt wird. Nach dieser Ansicht ist es der philosophirenden Vernunft unmöglich, eine absolute Synthesis des Bewußtseyns zu Stande zu bringen, oder das ursprüngliche Bewußtseyn, unabhängig von aller Objek-

jektivität, durch bloße Selbstthätigkeit zu construiren; das Philosophiren ist nichts, als ein ewiges Analysiren dessen, was gegeben ist. Das, worauf man durch die bloße Analyse kommt, ist immer ein Etwas, das durch ein höheres Etwas begründet ist, ohne daß man je das Absolute erreicht, so, daß man bestimmen könnte, ob es eine materielle, oder geistige Substanz wäre. Die Ideen des absoluten Subjekts, des absoluten Grundes, und des absoluten Ganzen haben hier keinen andern Sinn, als daß wir uns überzeugt halten sollen, das Absolute sey durch uns nie zu finden, ob wir gleich unsere Untersuchungen in Rücksicht auf dasselbe nie als geschlossen ansehen, sondern durch unausgesetztes Aufsuchen höherer Gründe dessen, was wir bereits bestimmt haben, uns dem Absoluten immermehr nähern sollen. Aber diese Annäherung ist nur scheinbar. In eben dem Verhältnisse, als wir uns höherer Gründe bemächtigen, ziehet sich das Absolute zurück, und ist auf der höchsten Stufe der Abstraktion eben so weit entfernt, als bey der niedrigsten. Dies ist auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, die keine ursprüngliche Synthesis kennet, sondern immer an Analysis gebunden ist, nicht anders möglich. Und daher ist auch der Skepticismus hier unvermeidlich. Ist die Vernunft ursprünglich theoretisch, und gehet die praktische erst aus der theoretischen hervor, so kann man aus dem unendlichen Kreise der Objekte nie heraustreten; eines ist immer durch

das

das andere, bis ins Unendliche fort, bestimmt; ein eigentlich transcendentales Objekt, bey dem man stehen bleiben könnte, ist schlechthin unmöglich; ist ein offenbarer Widerspruch. Unser Erkenntnißvermögen ist nie selbstbestimmend, sondern immer durch ein vorschwebendes Objekt bestimmt, dessen ursprüngliches Wesen nie ergründet werden kann. Unser vorgebliches Wissens bildet eine unendliche Kette, die keinen letzten festen Ring hat, und daher durchaus keine Haltung hat.

§. 145.

Hieraus erhellet nun, was das ewige Berufen auf Formen a priori, auf transcendentale Bestimmungen von Seiten der Kantianer zu bedeuten hat. Was eigentlich a priori, oder transcendental ist, davon wissen sie nicht nur gar nichts; sondern es gehet auch aus ihren Prämissen hervor, daß weder sie, noch andere Philosophen je etwas davon wissen können. Was sie a priori, oder transcendental nennen, ist bloß das Resultat der Zergliederung dessen, was ihnen vor der Nase liegt — logische Formen. Sie sollten das lebendige Princip, das dem organischen Ganzen des Bewußtseyns zum Grunde liegt, nachweisen; um diesen Zweck zu erreichen, tödten sie erst die Intelligenz durch das fatale Ding an sich, und zergliedern dann bis auf die kleinsten Bestandtheile den todten Cadaver.

Läßt

Läßt sich denn durch die bloße Zergliederung etwas finden, was in keinem Theile liegen kann, da es im Ganzen nicht liegt? Ihr Stolz also auf ihre vermeyntlichen Kenntnisse a priori; ihr lächerliches, und wildes Triumphgeschrey über die Empiriker, die es geradezu heraus sagen, daß keine eigentliche Kenntniß a priori möglich sey, sondern daß jede Erkenntniß aus Erfahrung entstehe; ihr thörigter Wahn, daß nur sie das Ziel der philosophirenden Vernunft erreicht haben — alles dies ist nur die Folge einer Unwissenheit, die auf dem Gebiete der Philosophie noch nie zum Vorschein gekommen ist. Die Kantianer sind also nichts, als Empiriker; aber die widersinnigsten unter allen, da sie das Erkenntnißvermögen durchaus von Objektivität abhängen lassen, und sich dennoch mit Erkenntnissen a priori brüsten, die nach dieser Voraussetzung schlechterdings unmöglich sind. Kant hat durch eine vollständige Kritik der theoretischen Vernunft gezeigt, daß auf dem ganzen Gebiete der theoretischen Vernunft kein fester Grund des Wissens anzutreffen sey. Das heißt nicht, wenn anders in der Kritik ein vernünftiger Sinn liegen soll, daß gar kein fester Grund zu finden, sondern nur, daß er auf diesem Wege nicht zu finden sey. „Bisher nahm man „an, sagt Kant (Vorrede XVI), alle unsere Er„kenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; „aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch „Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß

„erweitert (nicht durch bloße Analysis entwik-
„kelt) würde, giengen unter dieser Voraussetzung
„zunichte." (Der Grund davon ist, weil in dem Objekte, insofern es dem Erkenntniß vorausgesetzt wird, auch durch die vollkommenste Bestimmung, die auf dem analytischen Wege vorgenommen wird, immer noch etwas übrig bleibt, das einen höheren Bestimmungsgrund voraussetzt, so, daß man nie auf das kommen kann, was eigentlich a priori. oder transcendental ist. Und so lange der transcendentale Grund nicht gefunden ist, kann von Philosophie gar nicht die Rede seyn. Durch das Analysiren des Empirischen kann auch keine andere Wissenschaft, als bloß empirische, zu Stande kommen. Was man hier Philosophie nennet, ist nichts, als empirische Logik, und Psychologie, wo alle ausgehängten Schilde der sogenannten transcendentalen Deduktionen nur ein Beweis der Unwissenheit derer sind, die sie ausgehängt haben.)

„Man versuche es daher einmal, fährt Kant fort,
„ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit
„besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegen-
„stände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten,
„welches so schon besser mit der verlangten Möglich-
„keit einer Erkenntniß derselben a priori zusammen
„stimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben
„werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so,
„als mit den ersten Gedanken des Copernicus be-

„wandt,

„wandt, der, nachdem es mit der Erklärung der „Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er „annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den „Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen „möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und da„gegen die Sterne in Ruhe ließ." Aber von dieser Idee Kants, die einzig zum Ziele führet, die er aber nur angedeutet, nicht ausgeführt hat, verstunden die Kantianer kein Wort. Sie heißt im Grunde nichts anders, als: Da nach dem Gesichtspunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem der Begriff der Objektivität der höchste ist, in Rücksicht auf das Transcendentale schlechterdings nichts auszurichten ist, so muß man von der rein praktischen Vernunft ausgehen, nach welcher das Erkenntnißvermögen nicht von der Objektivität, sondern diese von jenem abhängt. Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft nicht theoretisch seyn könne, wenn sie nicht ursprünglich praktisch ist; daß alle Realität, nicht von einer Analysis des Gegebenen, sondern von einer absoluten Synthesis des Bewußtseyns an sich, wodurch uns erst Objekte entstehen, und uns etwas gegeben werden kann, abgeleitet werden müsse. Auf diese Art wird das Transcendentale nicht durch Schlüsse gesucht, und gefunden, sondern ohne alles Räsonnement absolut gesetzt; und aus dieser absoluten Voraussetzung des Absoluten wird die Möglichkeit des Denkens überhaupt erst abgeleitet. Hier werden nicht die Gründe von

irgend etwas Gegebenen, sondern die Bedingungen des absolut Gesetzten aufgesucht. Dieses Geschäft wird so lange fortgesetzt, bis man alle Bedindungen gefunden hat, und zu dem absolut Gesetzten zurücke gekommen ist, wodurch das Letztere vollständig bestimmt wird, so, daß gar nichts mehr übrig bleibt, das unbestimmt, oder unbestimmbar wäre. Von dem Bestimmten, das gegeben ist, führt kein Weg zur Vollständigkeit der Gründe, zu einem letzten absoluten Grunde. Aber von dem Absoluten, das nie gegeben seyn kann, sondern absolut gesetzt werden muß, führt nothwendig ein einzig möglicher Weg, der hier statt hat, zur Vollständigkeit der Bedingungen, zum absolut Unbedingten. Hier wird nicht gefragt nach den Gründen des Gesetzten, sondern nach den Bedingungen. Die Reihe der Glieder ist nothwendig unendlich, wenn man von irgend einem Bestimmten ausgehet, und nach dem Bestimmungsgrunde fragt. Das ist das gränzenlose Gebiet der Erfahrung. Aber die Reihe der Glieder ist endlich, und durchaus zu bestimmen, wenn man das Absolute absolut setzt, und dann die Bedingungen desselben untersucht. Man muß hier zuletzt auf eine Bedingung kommen, die wieder unmittelbar zum Absoluten führt, wodurch der ganze Kreis der Bedingungen geschlossen ist. Nur die Idee der Freyheit ist absolut; denn nur sie kann als ein absolutes Selbstbestimmen, das von keinem Objekte abhängt, gesetzt werden. Von dieser Idee muß also ausgegangen, und von Bedingung zur Bedingung fortgegangen werden, bis der

Kreis

Kreis der Bedingungen geschlossen ist. Dadurch wird das Absolute durchgängig bestimmt, und erhält absolute Realität. Alles, was immer als Bedingung desselben gesetzt werden muß, damit das Absolute denkbar werde, ist eben so gewiß, als das Absolute selbst. Auf solche Art wird das, was Anfangs nur zum Versuche als der Grund aller Realität gesetzt wird, wirklich mit absoluter Nothwendigkeit als real, und als der Grund aller Realität anerkannt, indem die ganze Erfahrung, ihrem Wesen nach, daraus deducirt, und systematisch dargestellt wird. Man sieht ein, daß die absolute Voraussetzung als der einzig mögliche letzte Grund der ganzen Erfahrung gedacht werden müsse. Nur das, von dem gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund, absolut gedacht werden müsse, hat absolute Realität. Es giebt überhaupt keine andre Realität, als die des nothwendigen Denkens. Da, wo das nothwendige Denken aufhört, fängt das Gebiet des Möglichen, und Erdichteten an. Das Ding an sich hat keine Realität, weil gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund der Erfahrung nicht gedacht werden müsse. Es ist eine bloße, und zwar widersinnige Erdichtung, indem gezeigt werden kann, daß der Begriff des Dinges an sich ein Widerspruch ist.

§. 146.

Nach den Kantianern sollen auch mehrere Grundprincipien möglich seyn, so, wie es mehrere

Grunds

Grundkräfte des menschlichen Geistes geben könne. Aber haben denn diese Grundprincipien, so, wie die Grundkräfte etwas mit einander gemein, oder nicht? Ist das erste, so muß gerade das, was sie alle gemein haben, das höchste Grundprincip, die höchste Grundkraft seyn, wodurch die übrigen bestimmt sind, so wie die Arten durch ihre gemeinschaftliche Gattung bestimmt sind. Aber das höchste Grundprincip, als Gattung betrachtet, entstehet nicht durch Analysis, sondern durch absolute Thesis, und Synthesis; es bestimmt sich selbst zur Gattung. — Ist das zweyte, wie kann ich denn sagen: Ich habe diese Grundkräfte, in mir liegen ursprünglich diese Grundprincipien? Wie kann Einheit des Bewußtseyns statt haben? Der Mensch ist unter dieser Voraussetzung nicht Einheit, sondern er ist Zweyheit, Dreyheit, Vierheit u. s. w. Das menschliche Wissen ist dann einer Schnur ähnlich, deren Fäden nirgendswo zusammenhängen, sondern in der Hölle, im Himmel, auf der Erde, im Monde, im Jupiter, Saturn, u. s. w. zerstreut liegen, folglich durch mich auf keine Art verbunden werden können; und doch soll es Eine Schnur seyn. Wir könnten in diesem Falle von keinem Grundprincip zum andern, von keiner Grundkraft zur andern übergehen, noch sie in einem Bewußtseyn zusammenfassen; sie wären also für uns gar nicht, da wir nichts von ihnen wissen könnten. Es ist lächerlich, wenn die

Kantianer die Realität mehrerer Grundprincipien des menschlichen Wissens in den Kategorien wollen gefunden haben. Die Kategorien sind in dieser Rücksicht eben das, was den orthodoxen katholischen Theologen in Betreff der Transsubstantiations-Lehre die Accidenzen ohne Subjekt sind. Es sind lauter Wunderdinge, die ohne Halt in der Luft hängen.

§. 147.

Aus allem dem, was wir bisher gesagt haben, erhellet, daß die hochgepriesene Philosophie der Kantianer weiter nichts ist, als ein Aggregat von den widersinnigsten Behauptungen. Was sie für die einzig wahre Philosophie auskramen, und in einem marktschreyerischen Ton anpreisen, ist der widersprechendste Empirismus, und Dogmatismus. Weit gefehlt, daß sie den positiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Skepticismus über den Haufen geworfen, haben sie vielmehr diese einander widersprechenden Systeme durch ihre Grundprincipien zugleich in Schutz genommen, und sich als Philosophen dargestellt, die nicht einmal einiger Consequenz fähig sind. So irrig auch der alte Dogmatismus in den ersten Grundsätzen des Idealismus, Materialismus, und Skepticismus ist, so kann man ihm doch das gebührende Lob der Consequenz nicht absprechen. Aber unsere neuen Dogmatiker im

kri-

kritischen Gewande gehen nicht bloß von einem irrigen Grundsatze aus, sondern häufen Widersprüche auf Widersprüche. Sie sind daher weit ärmere Sünder, als die sind, welche sie bekehren wollen; und verdienen in den Augen der Vernunft, gegen die sie sich mehr versündigten, als man sich je durch die jämmerlichsten Ausgeburten versündigt hatte, um so weniger Gnade, je übermüthiger sie bey ihrem höchsten Unsinn auf eingebildete Weisheit trotzen, je hartnäckiger sie behaupten, das non plus vltra des Erkennbaren erreicht zu haben; je verächtlicher sie auf jeden, auch noch so ehrwürdigen Denker herabblicken, je unverschämter sie Männer, die ihre Thorheiten nicht anbethen wollen, und deren Schuriemen sie nicht auflösen können, öffentlich höhnen, lästern, und mißhandeln; kurz je verstocktere Sünder sie sind. Ihre Denkart ist überhaupt so beschaffen, daß sie an und für sich allen Weg zur Besserung verschließt. Sie ist das, was die Theologen Sünde wider den heiligen Geist nennen.

Wie sehr sie die Wahrheit hassen, und verfolgen, hat vorzüglich der Vorfall mit Fichte gezeigt. Aber was für sie das Schlimmste ist, bestehet darinn, daß sie sich bey ihren Angriffen höchst tölpelhaft betragen, und größtentheils selbst zu verstehen geben, daß sie von dem, was sie lästern, keine Sylbe verstehen. Unter denen, die wider Fichten auftraten, bekannten

viele selbst, daß sie bisher von den Fichteschen Schriften gar keine Notiz genommen haben. Und wenn sie dieß auch nicht ausdrücklich sagen, so erhellet es doch sonnenklar aus ihren Einwürfen, daß sie entweder dieselben nicht gelesen haben, oder das von weiten nicht ahnden, worinn das Wesen der Transcendental-Philosophie besteht, deren Stifter Fichte ist. Einen neuen Beweis der Unwissenheit und Unverschämtheit zugleich legte unlängst der Recensent des ersten Bandes meiner Darstellung des Fichteschen Systemes in der Erlanger Litteraturzeitung Nro. 25. dieses Jahrganges an den Tag. Die Einwürfe, die der hochweise Kritiker — eine aus lauter Lumpen der Kritik zusammengeflickte Puppe — macht, betreffen nicht sowohl die Darstellung, als vielmehr das Fichtesche System überhaupt, und sind lauter neue Belege des Unsinnes in kantischer Uniform. Da mir hier der Raum zu kurz ist, so werde ich die Beweise der Unwissenheit, die Recensent in Betreff des Wesens der Philosophie geäußert hat, bey einer andern Gelegenheit pünktlich vorlegen. Nur die Unverschämtheit, deren er sich schuldig gemacht hat, kann ich hier nicht unberührt lassen. Es ist doch unverschämt, eine Schrift zu recensiren, und über ein System abzusprechen, wovon einem das eigne Bewußtseyn sagen muß, daß man nicht eine Sylbe davon verstehet. Dies konnte selbst der großsprecherische Recensent nicht verhehlen. So laut sprach sein Gewissen

wi-

wider seine Unternehmung. Was der Schadischen Darstellung zur Empfehlung dienen kann, sagt Recensent gleich im Eingange der Recension, bestehet darinn, daß Fichte die Treue derselben verbürgen soll. Also wissen Sie nicht selbst, mein Herr, ob meine Darstellung mit dem Fichteschen Systeme übereinstimmt, oder nicht; und können daher das nicht aus eigner Einsicht dem Publikum versichern, sondern bedürfen dazu einer Auktorität? Freylich wäre es erst unumgänglich nöthig, das Fichtesche System durchaus zu verstehen, um bestimmen zu können, ob meine Darstellung desselben treu sey. Aber da sagt Ihnen denn Ihr eignes Gewissen, daß Ihnen jeder Satz dieses Systemes ein eben so undurchdringliches Geheimniß sey, als die Natur des Dinges an sich, worauf Sie Ihre Philosophie gründen. Aber Ihr Gewissen hätte Ihnen auch sagen sollen, daß es Sünde sey, etwas zu lästern, was ganz außer Ihrem Gesichtskreise liegt. Doch darum sind Sie auch Kantianer; denn bey diesen ist Unverschämtheit Verdienst. Aber Sie sollten doch nicht so gar tölpelhaft zu Werke gehen, und noch vor Ihrem Ausspruche bekennen, daß Sie von der Sache, die Sie eben abzuurtheilen Willens sind, nichts verstehen. Sie müssen bey Ihrer Großsprecherey consequenter verfahren, um Ihre Unwissenheit zu decken.

Der zweyte Zug von Unverschämtheit des Recensenten bestehet darinn, daß er Fichten unedler Mittel zur Erreichung seines Zieles beschuldigt. Und aus welchem Grunde? Dieser ist in der That so beschaffen, wie das Ding an sich der Kantianer, von dem man gar nichts wissen kann. „Warum hat wohl der „Darsteller, sagt Recensent, Herrn Kiesewetter, „zum Choragen der Kantischen Parthey gewählt?“ Recensent scheint vorauszusetzen, daß es zwischen Fichte, und mit verabredet worden sey, Herrn Kiesewetter lächerlich zu machen, und dadurch vielleicht gar zu stürzen. Und wo ist denn der Beweis von dieser Voraussetzung, die eines Kantianers ganz würdig ist? Davon findet man nirgends eine Spur. Daß es die Absicht der Kantianer war, Fichten zu stürzen, das ist eine unläugbare Thatsache. Aber so wie man gänzlich den Geist seiner Philosophie verkennt, so verkennt man auch seinen Charakter, der einer so unedlen Gesinnung, die ihm Recensent zutraut, gar nicht fähig ist. Die Kantianer mögen weit besser seyn, als ihre Philosophie. So viel ist aber unläugbar, und es läßt sich bis zur Evidenz beweisen, daß die Philosophie der Kantianer das theoretisch lehret (bey gehöriger Consequenz), was schlechte Menschen praktisch ausüben.

(Ende des zweyten Theiles.)

Bayerische Staatsbibliothek München

Einige der vorzüglichsten Verbesserungen des ersten Theiles.

Seite	Zeile		statt		lies
IV	14		profaeum		profanum.
VII	4		Wiederhollungen		Wiederholungen.
99	17		es		er.
110	16		so		sonst.
115	9		Denkens		Denkers.
151	11		auisspiegelt		abspiegelt.
151	26		denken		deuten.
158	1		an sie		an ihn.
179	11		von jenen		von jenem.
209	15	nach dem Wort, übersteigt, s. hinzu: übernimmt.			
272	24		bestimmtes		unbestimmtes.
285	2		das		daß.
285	23		er		es.
296	16		solchen		solchem.
306	1	von unten	se		sie.
308	9		auf einen		auf einem.
314	2	von unten	allso		also.
315	10		Nichtkönners		Nichtkönnens.
320	7	von unten	Philosoph		Philosophie.
322	6		Denker		Denken.
324	1	von unten	Urthile		Urtheile.
326	9		Begeiff		Begriff.
326	12		ede		jede.
326	7	von unten	Frunde		Funde.

Des

Des zweyten Theiles.

Seite	Zeile		statt	lies
5	13		daß	das.
9	9		ihrem	ihrer.
13	9		Materialismä	Materialismus.
14	9		er	es.
15	13		den	der.
17	17		letztern	letztere.
40	8	von unten	dadurch	durch.
67	10	v. u.	ihr del.	
67	12	v. u.	nicht	nichts.
69	11	v. u.	erste	ersten.
71	3		Grad	Zustand.
71	9		den Sieg	der Sieg.
81	2		Lichtpfunken	Lichtfunken.
84	3	v. u.	schwerfälliger	schwerfälliges.
90	9	v. u.	theils durch Verwechselung	ist theils durch Vermengung, theils ꝛc.
96	8	v. u.	duch	auch.
188	2	v. u.	mit dem	auf den.
188	1	v. u.	und der	und die.
189	3		nndern	andern.
194	1	v. u.	das	daß.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schad, Johann Baptist,

Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie

Bd.: Zweyter Band

Erfurt 1800

Ph.u. 641 a-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047575-3
VD18 80430368